

Andreas-Pazifikus ALKOFER (Hrsg.)

**Suche Glück! –
Aber jage ihm nach?**

SCHRIFTENREIHE DER
THEOLOGISCHEN HOCHSCHULE
CHUR



Im Auftrag der
Theologischen Hochschule Chur

herausgegeben von

Michael DURST
und
Michael FIEGER

Band 5

Andreas-Pazifikus ALKOFR (Hrsg.)

Suche Glück! – Aber jage ihm nach?

**Philosophische und theologische Spuren
eines grundlegenden Handlungsmotivs**

Mit Beiträgen von

Andreas-Pazifikus ALKOFR

Matthias LORETAN

Simon PENG-KELLER

Annemarie PIEPER

Hans SCHWEGLER

Knut WENZEL

Academic Press Fribourg

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte
bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Die Druckvorlagen der Textseiten
wurden vom Herausgeber der Reihe
als PDF-Datei zur Verfügung gestellt.

© 2004 by Academic Press Fribourg / Paulusverlag Freiburg Schweiz
Herstellung: Paulusdruckerei Freiburg Schweiz
ISBN 3-7278-1502-7

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
Abkürzungsverzeichnis	11
 Annemarie PIEPER Das Glück der Philosophen	 13
 Hans SCHWEGLER „O Glück des Menschen . . .“ Lebenserfahrungen aus dem Ersten Testament	 00
 Matthias LORETAN Fern-sehen und Gott spielen. Glück in der Mediengesellschaft. Eine theologische Kritik der Medienreligion	 00
 Knut WENZEL Fehlt was? Literarisch-theologische Konstellationen des Glücks	 000
 Simon PENG-KELLER Im Vorglanz der glückseligen Schau. Freude an Gott im Schatten des Kreuzes	 100
 Andreas-Pazifikus ALKOFER „Zum Glück braucht es mehr zum Glück als Glück . . .“ Glück (in) der Beschränkung – ein Glück (nur) für Beschränkte? Einige ethisch-theologische Spuren	 100
 Die Autoren	 200

Vorwort

Glück hat viele Facetten und viele Gelegenheiten. Es stellt sich ein – wohl vorbereitet und zufallend. Es setzt Kräfte frei – und bindet sie. Ein einfaches oder ein opulentes Mahl mit Freunden, das Erleben von Musik, Literatur und Kunst, die Erinnerung an wunderbare Erlebnisse, das Lachen über eine humorvolle Bemerkung, die Vorfreude auf eine Begegnung, der Stolz auf die Bewältigung einer Aufgabe, die Suche nach neuen Herausforderungen in einer religiösen Beziehung und so vieles mehr – ein dauerhaftes, durch nichts zu erschütterndes Glück eines guten Lebens in Gemeinschaft mit geliebten Personen schwebt uns vor, wenn wir uns ein irdisches Paradies ausmalen. Aber da – nicht erst da! – beginnen die Fragen, die Verstörungen und Ratlosigkeiten angesichts des Glücks. Die Suche nach Glück ist so tief menschlich und verständlich . . . – die Jagd nach dem Glück kann sehr leicht umschlagen und inhuman werden. Der Titel dieses Bandes zielt diese Ambivalenz und Ungesicherheit an. Er variiert dabei mit Absicht ein Psalmwort: „Suche Frieden und jage ihm nach!“ (Ps 34,15). Dass dem genau an dieser Stelle die Formulierung eines ethischen Prinzips („Meide das Böse, und tu das Gute“) unmittelbar vorangeht, fällt auf, ist aber kaum ein Zufall. Dies gibt im Blick auf den Frieden wie auf das Glück zu denken . . .

Der vorliegende Band versammelt – um einen Beitrag erweitert – die überarbeiteten Sommervorträge 2004 an der Theologischen Hochschule Chur. Er rückt einen Begriff, ein Thema in den Mittelpunkt, das offenkundig Konjunktur hat. Jenseits aller aktuellen Konjunkturen hat es sich immer schon eingezeichnet in die Lebensgeschichten und Lebensgesichter von Menschen.

So bedeutsam wie unumgänglich die Frage nach dem Glück ist – einlinige und eindimensionale Beschreibungen sind schwerlich möglich. Mit dieser Vorbemerkung ist eine Erinnerung und eine weitere Problemanzeige verbunden: In dieser Reihe und ebenfalls als Sammlung von Sommervorträgen an der THC ist vor nicht langer Zeit ein anderer Band erschienen, der genau das „Kontrastthema“ zum Gegenstand hat: nämlich das Leid. Meine Kollegin Prof. Dr. Eva-Maria FABER hat diesen Band betreut (Eva-Maria FABER [Hrsg.], Warum? Der Glaube vor dem Leiden [= STHC 2] [Freiburg i. Ü. 2003]). – Zugegeben, diese

„serielle“ Koinzidenz war nicht eigentlich und ausdrücklich geplant. Dennoch – die Spannweite, die Paradoxien und die wechselseitigen Anfragen, die sich hinter den Begriffen „Glück“ und „Leid“ verbergen, laden zu einer wechselseitigen Gegenlektüre ein, verweisen aufeinander und können doch beide Themenbereiche nicht anders als annäherungsweise klären.

Doch diese Annäherungen – unter beiden Blickwinkeln – bleiben unaufgebbbar. Sie umkreisen Lebens- und Handlungsthemen, nehmen Phänomene wahr und versuchen diese zu öffnen auf Perspektiven und Dimensionen, die Glück (und Leid) „gut aufheben“, aber nicht aufgeben. Spuren werden gelegt, und diejenigen, die diese Spuren legen, haben Namen:

Annemarie PIEPER, bis 2001 Professorin für Philosophie in Basel, gibt dabei auf bewährte Weise und sachkundig eine erste Horizontbeschreibung. Mit dem Wort „Glück“ verbindet sich spontan die Vorstellung einer überwältigenden Freude. Man denkt an das „grosse“ Glück, das die alltäglichen Nöte und Probleme hinwegfegt: Keine Geldsorgen mehr zu haben und sich alle Wünsche erfüllen zu können: dies verspricht ein Lottogewinn; einen Menschen zu finden, mit dem man sich durch und durch wohl fühlt: dies verspricht die Liebe. Viele Märchen enden mit dem Satz: „Und sie lebten glücklich bis ans Ende ihrer Tage“.

Aber nicht um Märchen geht es in dem Beitrag, sondern um einen weiten Bogen der philosophischen Beschäftigung mit dem Thema „Glück“ seit ARISTOTELES. Glück ist etwas durch und durch Menschliches. Es stellt sich nicht von selbst ein; vielmehr müssen wir selber für gute Bedingungen sorgen, um dem Glück eine Chance zu geben. Jedes Individuum hat es in der Hand, seine höchstpersönliche Glücksstrategie zu entwickeln, mit der es seinem Leben – in guten wie in schlechten Tagen – durchgängig Halt gibt. Wie einst die englische Marine die königlichen Schiffstau mit einem durchgehenden roten Faden kennzeichnete, den man aus dem Tau nicht herauslösen konnte, ohne es zu zerstören, so ist ein gelungenes Leben daran kenntlich, dass sich ein Sinnfaden durch alle Handlungen und Ereignisse hindurchzieht und sie zu einem geglückten Ganzen verbindet.

Der Alttestamentler Hans SCHWEGLER aus Glattbrugg lenkt den Blick auf einen anderen Traditionsstrang, in dem das Thema „Glück“ von Bedeutung ist: das Alte oder Erste Testament entwickelt den thema-

tischen Faden in theologischer Sicht. Glück ist hier kein Modus des Habens, sondern ein Modus gegenwärtigen Erlebens. Glück ist nicht etwas Absolutes oder Objektives, also unabhängig vom Menschen Seiendes. Glück wird erst zu „unserem Glück“, wenn wir es sehen und erleben können. Der dem Menschen zukommende Anteil ist die Erfahrung der Freude und nicht die Anhäufung von Besitz.

Solches Erfahren und Erleben von Glück ist von Gott her gegeben und gefügt. Gott ist also nicht nur Geber der Gaben, sondern ebenso derjenige, der auch noch das Geniessen dieser Gaben ermöglicht. So offenbart sich Gott auch in der Freude des Herzens.

Matthias LORETAN, Theologe und Medienexperte, führt sodann in einen Bereich ein, der so alltäglich wie bildgebend ist und damit handlungsmotivierend wirken kann: Das Glück in der Mediengesellschaft und eine theologische Kritik der Medienreligionen. Bildgebende Verfahren, medial vermittelte leitbildgebende Verfahren haben Einfluss und Bedeutung, dürfen und müssen aber auch immer wieder in Frage gestellt werden. An ausgewählten Beispielen entlang werden derartige Fragen entwickelt: Welchen Beitrag kann die Kirche leisten, damit Menschen in der Mediengesellschaft glücklich werden? Wie kann sie sich in die medialen Glücksdiskurse einmischen, um ihr Evangelium vom Glück mit Gott und den Menschen zu kommunizieren, die Gute Nachricht also zu verkünden und in der Mediengesellschaft Wirklichkeit werden zu lassen? Wenn Kirche als Sinngemeinschaft sich an der Verständigung in der modernen Mediengesellschaft beteiligt, besitzt sie ihre Botschaft nicht einfach als feststehenden Inhalt, der unabhängig von der medial vermittelten Kommunikation Bestand hätte. Wenn das Evangelium verstanden und in der praktischen Antwort der Glaubenden Wirklichkeit werden soll, muss sich Kirche auf die Glücksdiskurse der Mediengesellschaft einlassen und in ihnen von innen heraus das Evangelium zur Sprache bringen. Dabei greifen Modelle zu kurz, die Verkündigung als monokausale Beeinflussung des Publikums konzipieren.

Knut WENZEL, Privatdozent für Dogmatik und Dogmengeschichte in Regensburg, öffnet ein weiteres Fenster und bietet dabei einen Blick auf Literatur und populäre Musik – im Ansatz ein weiterer und folgerichtiger Mediendiskurs. WENZEL startet seine „tour d’horizon“ von einem Ausgangspunkt aus, den es braucht, um sich von ihm weg zu bewegen, um Darstellungs- und Erfahrungsweisen mit Lebensweisen zu korrelieren: Glück ist die Erfüllung eines Lebens, also die Verwirkli-

chung dieses Lebens in Fülle; Glück ist die Erfüllung des Lebens in dessen beiden Zeitdimensionen der zeitlichen Dauer und des Augenblicks; Glück muss eine Verbindung zur Selbsttätigkeit des Menschen haben, ist also Erfüllung des Lebens als von den Menschen selbst Hervorgebrachtes, und es ist zugleich dennoch nicht einfachhin auf (Glücks-) Leistungen rückführbar, sondern hat etwas den Menschen Zu-Kommendes, auf sie zu Kommendes, sich bei ihnen Einstellendes, sich ihnen Beigesellendes. In Knut WENZELS Beitrag begegnet dabei eine Dimension, die in (ambitionierteren) literarischen Texten und Popsongs meist eher gebrochen und als „gesehnt“ auftaucht: die „selige Schau“ . . . Dies ist die Brücke zu einem weiteren Beitrag.

Simon PENG-KELLER, Assistent und Habilitand am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und ökumenische Theologie in Freiburg i. Ü. und Dozent an der Theologischen Hochschule Chur, widmet sich einer Thematik, die sich im Bereich der spirituellen Theologie und spirituellen Erfahrung wie Tradition ansiedelt: Glück als Vorschein, als Vorglanz – der Wirklichkeit Gottes.

Als Christ kann man schwerlich vom Glück reden, ohne von je meiner Freude an Gott und seiner Schöpfung und *zugleich* von je meiner Bestürzung über das Unglück der Menschen zu reden. Diese Grundthese führt PENG-KELLER weiter, vertieft sie in drei Schritten. Zunächst wirft er einen Blick auf die traditionsreiche Metapher, die den Titel gibt. Diese versucht die mystische Glaubenserfahrungen als Vorglanz des ewigen Lebens und dieses als eine glückselige Schau zu fassen. Die Vorglanz-Metapher ordnet episodische Glückserfahrungen auf ein umfassendes Glück hin. In seinem Bemühen, diese Metapher für ein heutiges theologisches Nachdenken über das Glück fruchtbar zu machen, wird er an der Unterscheidung zwischen episodischem und umfassendem Glück festhalten, versucht dabei aber zu vermeiden, episodisches Glückserleben (und mit ihm auch Erfahrungen des Unglücks) durch den Verweis auf ein überirdisches und jenseitiges Glück zu überblenden.

Die Seligpreisungen sind dabei die vielleicht radikalste Gestalt eines in dieser paradoxen Weise umfassenden Glücks. Das Glück, das sie Menschen in äusserstem Unglück nicht nur verheissen sondern zusprechen, meint ein Glücklichsein „im vollen, unüberbietbaren Sinn“. Was im vorhergehenden mit der Metapher des Vorglänzes zu fassen versucht wurde, nämlich die Spannung zwischen gegenwärtiger Glückserfahrung und noch ausstehender Verheissung, ist hier ebenso enthalten

wie die Dissonanz zwischen masslosem Unglück und übermässigem Glück. Es ist ein hymnisches Glück, das nicht nur in einem der intellektuellen Tätigkeit gewidmeten beschaulichen Leben zu finden ist, das ohne äussere Ruhe und körperliches Wohl nicht möglich ist, sondern das sich wie die paulinische Trosterfahrung (2 Kor 7,4) dort einstellen kann, wo jemand sich in einem „experimentum crucis“ riskiert und bewährt. Der Preis dafür, in einer Welt des Unglücks glücklich zu sein, kann hoch sein. Es kann einen sogar das Leben kosten. Nur wer im Vertrauen auf die todüberwindende und lebenserneuernde Gegenwart Gottes sich leidenschaftlich auf die Verheissung eines umfassenden Glücks eingelassen hat, wird bereit sein, so weit zu gehen.

Andreas-Pazifikus ALKOFER, Professor für Theologische Ethik an der Theologischen Hochschule Chur, sucht schliesslich nach ethisch-theologischen Spuren, die den Glücksbegriff in seinen Bedeutungsbreiten öffnen auf die Perspektiven der Handlung und der Haltung. Die Überlegungen nehmen Zusammenhänge von Glück als Norm, Glück und Haltung, Glück und Spiritualität in den Blick. Nicht nur die Integration von Glücksverlusten oder die Integration von Leid zeichnen sich ein in die Frage nach dem gelingenden oder eben „glückenden“ Leben. Diverse Glückssuggestionen können eine Erfüllungshast und -last auslösen. Hier ist gerade in handlungstheoretischer Sicht auf die Bedeutung von Beschränkung und Bescheidenheit hinzuweisen. Nicht Verzichtsideologien soll dabei das Wort geredet werden. Viel eher geht es um die Frage, wie realistische Einschätzung von Glücksmöglichkeiten und -zielen und zugleich Selbstbeschränkung einen Beitrag leisten können zu eigenem Glück *und* zum Glück anderer. Diese Selbstbeschränkung ist keine einfache normative Grösse, sondern lebt gerade aus einem Deutungshorizont des Gottesglaubens, der eine Erfüllungsverheissung in sich trägt. Zum Glück braucht es zum Glück mehr als Glück.

Zuletzt ist Dank zu sagen – und das ist beileibe keine blosser Pflichtübung. Ich möchte als Begleiter dieses Bandes der Autorin und den Autoren für ihre Vorträge in Chur und ihre Beiträge in diesem Band danken. Die Begegnungen haben mir bleibenden Eindruck hinterlassen.

Den Herausgebern der Reihe, meinen Kollegen Prof. Dr. Michael Durst und Prof. Dr. Michael Fieger, darf ich ebenso danken. In bewährter und sorgfältiger Weise hat Prof. Dr. Michael Durst für das druckfertige Layout gesorgt. Herrn Dipl. theol. Martin Stieger bin ich dankbar für die aufmerksame Korrekturlektüre der Texte.

Vorwort

Das Erziehungs-, Kultur- und Umweltschutzdepartement des Kantons Graubünden hat durch einen namhaften Druckkostenzuschuss kräftig geholfen. Auch dies ist einer besonderen Erwähnung wert – und es sei vermerkt, dass diese Unterstützung schon fast zu einer „Tradition“ geworden ist. Dafür sei im Namen der Theologischen Hochschule auch an dieser Stelle ausdrücklich gedankt.

Mein Dank geht auch an die Leitung der deutschen Ordensprovinz der Franziskaner-Minoriten in Würzburg. Meine Mitbrüder haben die Veröffentlichung des Bandes ebenfalls durch eine Finanzbeihilfe wohlwollend unterstützt.

Chur, den 30. November 2004

Andreas-Pazifikus Alkofer OFMConv.

Abkürzungsverzeichnis

DH	Heinrich DENZINGER / Peter HÜNERMANN (Hrsg.), <i>Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> / Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg i. Br. u. a. 1991.
Diak.	Diakonia. Internationale Zeitschrift für Praktische Theologie, Mainz 1971ff.
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn / Einsiedeln 1975ff.
FC	Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, hrsg. von Norbert BROX / Wilhelm GEERLINGS u. a., Freiburg i. Br. u. a. (ab 2002: Turnhout) 1990ff.
FQS	Franziskanische Quellenstudien, Werl 1951ff.
FZPhTh	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (4. Ser.), Freiburg i. Ü. 1954ff.
Gr	Gregorianum. Commentarii de re theologica et philosophica, Rom 1920ff.
GuL	Glaube und Leben. Zeitschrift für Aszese und Mystik, Würzburg 1947ff.
HerKorr	Herder-Korrespondenz. Orbis catholicus, Freiburg i. Br. 1946/1947ff.
KatBl	Katechetische Blätter, München 1875ff.
LThK ²	Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Auflage, hrsg. von Josef HÖFER und Karl RAHNER, 11 Bände, Freiburg i. Br. 1957–1967.
LThK ³	Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage, hrsg. von Walter KASPER u. a., 11 Bände, Freiburg i. Br. u. a. 1993–2001.
MBTh	Münsterische Beiträge zur Theologie, Münster 1923ff.
NEB	Neue Echter Bibel, Würzburg 1980ff.
NZZ	Neue Zürcher Zeitung (1780–1820: Zürcher Zeitung), Zürich 1780ff bzw. 1821ff.
Orien.	Orientierung. Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen, Zürich 1947ff.
PTD	Praktische Theologie im Dialog, Freiburg i. Ü. 1987ff.
QD	Quaestiones disputatae, Freiburg i. Br. (u. a.) 1958ff.
RelSt	Religious Studies, London 1965/66ff.
SaThZ	Salzburger Theologische Zeitschrift, Salzburg 1997ff.
SKZ	Schweizerische Kirchenzeitung, Luzern 1832ff.

Abkürzungsverzeichnis

StdM	Studien der Moraltheologie, Münster 1997ff.
STHC	Schriftenreihe der Theologischen Hochschule Chur, Freiburg i. Ü. 2002ff.
SThE	Studien zur theologischen Ethik, hrsg. vom Moraltheologischen Institut der Universität Freiburg (i. Ü.), Freiburg i. Ü. (u. a.) 1977ff.
stw	Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt a. M. 1973ff.
TANZ	Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, Tübingen 1986ff.
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, hrsg. von Ernst JENNI / Claus WESTERMANN, 2 Bände, München / Zürich 1971–1976.
ThG	Theologie der Gegenwart, Bergen-Enkheim / Kevelaer 1960ff.
ThGl	Theologie und Glaube. Zeitschrift für den katholischen Klerus, Paderborn 1909ff.
ThPh	Theologie und Philosophie. Vierteljahresschrift, Freiburg i. Br. 1966ff.
ThWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, hrsg. von Gerhard Johannes BOTTERWECK / Helmer RINGGREN u. a., Stuttgart 1970ff.
TOB	Traduction œcuménique de la Bible, Paris 1972.
TThZ	Trierer Theologische Zeitschrift (bis 1944: Pastor Bonus), Trier 1888ff.
TzF	Texte zur Forschung, Darmstadt 1971ff.
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Tübingen 1950ff, 2. Reihe 1976ff.

Das Glück der Philosophen

von Annemarie PIEPER

Mit dem Wort „Glück“ verbinden wir spontan die Vorstellung einer überwältigenden Freude. Wir denken an das „grosse“ Glück, das die alltäglichen Nöte und Probleme hinweg fegt. Keine Geldsorgen mehr zu haben und sich alle Wünsche erfüllen zu können: dies verspricht ein Lottogewinn. Einen Menschen zu finden, mit dem man sich durch und durch wohl fühlt: dies verspricht die Liebe. Viele Märchen enden mit dem Satz: „Und sie lebten glücklich bis ans Ende ihrer Tage“. Ein solches dauerhaftes, durch nichts zu erschütterndes Glück eines guten Lebens in Gemeinschaft mit geliebten Personen schwebt uns vor, wenn wir uns ein irdisches Paradies ausmalen.

Die Erfahrung lehrt uns jedoch, dass das grosse Glück eher selten ist. Reiche Leute haben andere, aber nicht weniger Sorgen als arme, wie die Glücksstatistiken der Soziologen und Ökonomen zeigen. Und selbst die beste Ehe hält manchmal nicht ewig. Wir fangen an, uns mit dem kleinen Glück zu bescheiden. Das Glück des Augenblicks wird als die Würze des Lebens entdeckt. Auch dieses Glück ist zwar flüchtig, aber es kommt auch wieder zurück, wenn die Umstände günstig sind. Daran kann man arbeiten und sich sein Glück selbst schmieden, indem man beharrlich die Ziele verfolgt, die den individuellen Lebensplan zu verwirklichen helfen und dem Handeln Sinn verleihen. Jede gelungene Handlung, jedes Erfolgserlebnis auf dem Weg zu selbst gesteckten Zielen beschert ein Glücksmoment.

Manchmal haben wir auch einfach nur Glück gehabt, ohne selber etwas dazu beigetragen zu haben. Jemand hatte Glück im Unglück, ist mit blauen Flecken noch einmal davon gekommen, während es andere sehr viel schlimmer getroffen hat: bei einem Unfall, einer Naturkatastrophe oder einem Verbrechen. Die Erleichterung, noch am Leben zu sein und nach Ausheilung der Blessuren wieder ein selbstbestimmtes Leben führen zu können, ist Indiz eines Glücks im Dasein, von dem wir wissen, dass es nicht selbstverständlich und stets gefährdet ist. Anders als das selbst geschmiedete Hufeisenglück ist das Zufallsglück unberechenbar. Die Göttin Fortuna schüttet ihr Füllhorn willkürlich nach ihrem Be-

lieben aus, nicht nach Verdienst und Notwendigkeit. Wen ihre Glücksgaben treffen, lässt sich nicht absehen. Nichtsdestotrotz freut man sich, wenn man zu den Begünstigten gehört, und preist das Schicksal, das es gut mit einem gemeint hat, oder dankt seinem Schutzengel, der Schlimmes verhütet hat.

Das Hufeisenglück ist demnach an die eigene Leistung, die des tüchtigen Schmieds geknüpft. Man tut etwas, um seine Sinnziele zu erreichen, und jeder kleine Fortschritt erzeugt Glück: etwas, das einem wichtig ist, ist gelungen, ge-glückt. Die Anstrengungen haben sich gelohnt und spornen zum Weitermachen an. Im Unterschied dazu kann man sich auf das Zufallsglück nicht verlassen. Deshalb ist es unsinnig, auf das Glück zu warten, denn es könnte sein, dass man sein Leben buchstäblich ver-wartet und am Ende mit leeren Händen dasteht.

Im Wartesaal zum grossen Glück
Da sitzen viele, viele Leute.
Sie warten seit gestern auf das Glück von morgen
Und leben mit Wünschen von übermorgen
Und vergessen: es ist ja noch heute.
Ach, die armen, armen Leute.

(Walter Andreas SCHWARZ)

Wenn man fragt: Was ist Glück?, bekommt man ebenso viele Antworten, wie es Individuen gibt. Glück ist etwas ganz Persönliches, das in den unterschiedlichen Lebensverhältnissen eine jeweils andere Gestalt annimmt. Jeder Mensch schmiedet sich sein eigenes, für seine besonderen Vorlieben und Zielvorstellungen passendes Hufeisen. Was diese inhaltlich verschiedenen Glücksauffassungen jedoch miteinander verbindet, deutet sich in der Form des Hufeisens an: Man möchte das Leben mit einem Schutzwall umgeben, der das Glück in die gewählte Lebensform einschliesst und vor der Verflüchtigung bewahrt.

Dies deckt sich auch mit der ursprünglichen Bedeutung des Wortes „Glück“, das sich von dem mittelhochdeutschen Wort *g(e)lücke* herleitet. Gemeint war damit die Luke, der Deckel, mit dem ein Gefäss bzw. die offene Lücke geschlossen wurde. Glück möchte man festhalten, es gleichsam einsperren und daran hindern zu entweichen. Um es zu bewahren und vor der Zerstörung zu beschützen, wird es abgeschottet

gegen schädliche Einflüsse von aussen. So ist auch der Glückspilz gewissermassen behütet; sein Kopf wird geschützt durch einen Deckel, an dem alles Unglück abprallt. Und das Glückskind, das mit Teilen der Fruchtblase am Kopf, mit einer „Glückshaube“ geboren wurde, soll dadurch vor allem Unheil gefeit sein.

Das Hufeisensymbol weist jedoch über die Schutzfunktion hinaus auf ein Glück hin, das man mit anderen teilt – gemäss dem Sprichwort: Geteiltes Glück ist doppeltes Glück. Das offene Ende des Hufeisens macht deutlich, dass das Glück nicht vollständig eingeschlossen wird, sondern sich auf andere Menschen hin öffnet, die man teilnehmen lassen möchte am eigenen Glück, so wie man umgekehrt auch am Glück der anderen beteiligt wird. Glück wird nicht egoistisch unter Verschluss gehalten, sondern auf die Mitmenschen übertragen. Schon eine freundliche Begrüssung an einem tristen Morgen hebt die Stimmung. Und nichts ist so ansteckend wie gute Laune, die sich rasch verbreitet und das Betriebsklima auf Schönwetterstand hoch schraubt.

Das Glück hat viele Gesichter. Es stellt sich ein in der Lust auf wohlschmeckende Speisen und Getränke, im Genuss von Musik und Kunst, in der Erinnerung an wunderbare Erlebnisse, im Lachen über eine humorvolle Bemerkung, in der Vorfreude auf eine Begegnung, im Stolz auf die Bewältigung einer Gefahr, in der Suche nach Herausforderungen, in einer religiösen Beziehung . . .

Glücksgefühle machen das Leben leicht und lassen das Unglück, von dem man weiss, dass es sich ebenso zuverlässig wieder einstellen wird, für eine Weile ausser Betracht. Die Glücksmomente sind daran kenntlich, dass sie eine Freude, ein Entzücken auslösen, das uns voll und ganz erfüllt. Uns gehen die Augen über, und das Herz geht uns auf; der Kopf wird weit, und die Eingeweide sind heiter. Glück geht uns durch und durch, alle Sinne sind daran beteiligt, und auch die Gedanken kreisen nicht mehr um gegebene Probleme, für die der Verstand nach Lösungen Ausschau halten soll. Alle Zwänge sind eine Zeitlang aufgehoben und machen einem Wohlgefühl Platz, das uns gleichsam rund werden lässt, erfüllt von einer grenzenlosen Seligkeit.

Die meisten Philosophen haben über das Glück nachgedacht und seine Bedeutung für den Menschen zu ermessen versucht. Das Glück, so ihre Einsicht, macht einen nicht unerheblichen Teil der Lebensqualität aus. Ein gutes Leben ohne Glück ist daher nicht vorstellbar. Aber, so fragten sie sich, ist das Glück mit dem Guten identisch? Oder ist der Be-

griff des Guten umfassender, so dass ein gutes Leben weitaus mehr als nur ein glückliches Leben ist? Befragen wir ARISTOTELES, der als erster über den Zusammenhang zwischen dem Guten und dem Glück systematisch nachgedacht hat.

Gut ist das, wonach alles strebt – so ARISTOTELES zu Beginn seiner *Nikomachischen Ethik*¹. Man könnte diese Aussage als eine empirische Verallgemeinerung lesen, denn im Satz davor heisst es in bezug auf die unterschiedlichen menschlichen Tätigkeiten: „Jede Kunst (*techné*) und jede Untersuchung (*methodos*), ebenso jede Handlung (*praxis*) und jede Entscheidung (*prohairesis*) strebt nach irgendeinem Gut, wie allgemein angenommen wird“². „Mit Recht“, so fährt ARISTOTELES fort, „wurde daher das Gute als dasjenige bezeichnet, wonach alles strebt“. In der lateinischen Übersetzung des THOMAS VON AQUIN heisst es: *quod omnia appetunt*. Also *omnia* und nicht *omnes*. Dies scheint mir ein Indiz dafür zu sein, dass es sich bei dem Satz nicht um einen empirischen All-Satz handelt, sondern um eine Begriffsanalyse. Der Begriff des Strebens setzt ein Ziel voraus, und mit dem Ziel als dem Erstrebten wird die Vorstellung des Guten verbunden. Streben beinhaltet *per definitionem* die Beziehung auf ein Gutes, und insofern kann man sagen, dass, wo immer empirisch etwas erstrebt wird, es als etwas Gutes begehrt wird, wie unterschiedlich im einzelnen auch die Ziele sein mögen, die jemand strebend verfolgt. Etwas Böses kann man nach dieser Definition nicht erstreben. Deshalb behilft sich ARISTOTELES mit der Metapher der Flucht, um das Begehren von etwas Nichtgutem, das es ja faktisch gibt, zu charakterisieren. Wer etwas Nichtgutes bzw. das Gegenteil des Guten begehrt, der strebt nicht, sondern flieht vor dem Guten.

Von dieser Definition des Strebens, das immer schon auf ein Gut gerichtet ist, schlägt ARISTOTELES eine Brücke zum Begriff des Glücks. „Da also jede Erkenntnis und jede Entscheidung nach einem bestimmten Gut strebt, wonach wird dann die politische Wissenschaft streben, und welches ist das höchste aller durch Handeln erreichbaren Güter? Im Namen stimmen wohl die meisten überein. Glück nennen es die Leute

¹ ARISTOTELES, Die Nikomachische Ethik, übers. von Olof GIGON (München 1972) 55, 1094a 2f.

² Ebd., 1094a 1f.

ebenso wie die Gebildeten, und sie setzen gutes Leben und gutes Handeln gleich mit Glücklichkeit³.

Was ARISTOTELES anfangs formal mit *agathon* = gut, das Gute als Qualität zielgerichteten Strebens, bezeichnet hat, das füllt er nun inhaltlich durch das Wort Glück. Was als das schlechthin Gute erstrebt wird ist Glück. *Glück* heisst im Griechischen *eudaimonia*, und damit ist bereits klar gestellt, dass die üblicherweise als Glücksgüter kursierenden Vorstellungen – ARISTOTELES zählt Lust, Reichtum und Ehre auf – nicht wirklich glücklich machen. Denn *eudaimonia* bedeutet wörtlich: einen guten Daimon haben, ähnlich wie SOKRATES von seinem Daimonion sprach, wenn sich in ihm eine Stimme meldete, die ihm davon abriet, eine bestimmte Handlung auszuführen. Das Glück ist demnach bei demjenigen, der einen guten Dämon hat; und ob er einen solchen hat, hängt nicht vom Zufall (*tyche*) ab, sondern von seinem persönlichen Verhalten, genauer: von jenem Verhalten, das ARISTOTELES *arete* = Tugend nennt, sittliche Tüchtigkeit oder wie wir heute sagen würden: soziale Kompetenz. Nur wer sich um das Allgemeinwohl ebenso verdient gemacht hat wie um das Eigenwohl, ist ein tüchtiger Bürger der Polis und zugleich ein glücklicher Mensch, ein Mensch, bei dem der gute Dämon sich gern aufhält und damit als Glücksgarant fungiert. „Was hindert uns also“, so ARISTOTELES, „denjenigen glücklich zu nennen, der gemäss der vollkommenen Tugend handelt und mit äusseren Gütern hinlänglich versehen ist, und zwar nicht eine beliebige Zeit hindurch, sondern ein ganzes Leben lang?“⁴

Die aristotelische Verknüpfung der Begriffe des Guten und des Glücks ist durch die gesamte Geschichte der Philosophie hindurch die Folie geblieben, auf welcher die unterschiedlichsten Glückskonzepte mit dem Entwurf eines guten Lebens in Zusammenhang gebracht wurden. Ich gehe im folgenden auf die hedonistische, die utilitaristische, die kantische und die existentialistische Version ein, weil sie auch heute noch von Bedeutung in verschiedenen Dimensionen unserer Lebenswelt sind, die ansonsten einer postmodernen Vielfalt an Glücksvorstellungen frönt.

³ Ebd. 58, 1095a 14–18.

⁴ Ebd. 75, 1101a 14–16.

(1) Der Hedonismus erhebt, wie es das Wort sagt, die Lust (*hedone*) zum Prinzip eines guten Lebens und zum Massstab des Glücks. Die antiken Begründer dieser Lehre, ARISTIPP und EPIKUR, reden jedoch keineswegs dem ungezügelter Genuss das Wort. Sie wenden sich nur in erster Linie gegen platonische und stoische Thesen, denen zufolge die körperlichen Bedürfnisse den geistig-seelischen nachzuordnen sind. Die sinnlichen Begierden machen unrein, lenken von den eigentlichen, der Vernunft zugeschriebenen Tätigkeiten ab und müssen daher weitgehend unterdrückt werden. Das Glück der Seele ist das eigentlich Gute, auch wenn das Glück des Körpers dadurch erheblich beschnitten und vielleicht sogar ins Unglück bzw. in Leiden verkehrt wird. Gegen diese einseitige Glücksauffassung machten die Hedonisten geltend, dass man die Gaben der Vernunft sehr wohl dazu gebrauchen kann, sich nicht nur um das psychische, sondern auch um das physische Wohl zu kümmern. Sie wehrten sich gegen den Vorwurf, eine rein materialistische Lebensform zu propagieren, und pochten auf das Recht, die körperlichen Bedürfnisse angemessen zu befriedigen. Die Lust sei ein wesentliches Merkmal menschlichen Existierens, allerdings nicht im Sinn jener Exzesse, die den Hedonisten oft unterstellt wurden – Völlerei, Orgien, Sex –, vielmehr sei der entscheidende Beitrag der Vernunft darin zu sehen, dass sie dem Streben nach Lust ein Mass setze. Das Gute liegt in der richtigen, in der geglückten Mitte zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig an Lust. Diese richtige Mitte lässt sich jedoch nicht objektiv als ein für jedermann verbindliches Mass bestimmen, sondern muss von jedem einzelnen im Umgang mit sich selbst quasi experimentell herausgefunden werden. Es glückt nicht auf Anhieb, so zu leben, dass man sich seines Lebens freut; man schiesst über das Ziel hinaus oder bleibt unterhalb des Erreichbaren; beides macht unglücklich.

So mahnte EPIKUR, der wohl bekannteste Hedonist, immer wieder die Tugend des Masshaltens an, denn sie bildet das Geschmacksvermögen. Geschmack ist die Fähigkeit zur Feinabstimmung zwischen Körper und Geist, was zum Wohlbefinden und zum guten Leben und damit zum Glück der *ganzen* Person beiträgt.

Da der Mensch aber stets dazu neigt, über die Stränge zu schlagen, jedes Individuum also lange mit sich selbst experimentieren muss, bis es sein Mass gefunden hat und in jeder Situation im Stande ist, sein Gleichgewicht und damit sein persönliches Glück zu finden, haben die griechischen Philosophen, je nachdem wie gross ihr Misstrauen gegen-

über dem Genussprinzip war, Strategien der Lebenshaltung entwickelt, die bis auf den heutigen Tag aktuell sind. Die eine Strategie ist die *Diätetik*, die Lehre vom massvollen Umgang mit den körperlichen Bedürfnissen, wie sie schon bei EPIKUR angeklungen ist; die andere ist die *Askese* als die Lehre von der Enthaltensamkeit. Beide Lehren bemühen sich nicht nur um Regeln einer gesunden Ernährung, sondern zielen auf eine Ordnung des Triebhaushalts insgesamt, wobei sich neben Anweisungen für die Zufuhr von Speisen und Getränken auch Direktiven für die Ausscheidungen, für sportliche Betätigungen, das Schlafverhalten und die sexuellen Beziehungen finden. Michel FOUCAULT fasst den Sinn der Diätetik folgendermassen zusammen:

„Die Praktik der Diät als Lebenskunst ist also etwas anderes als ein Ensemble von Vorsichtsmassregeln zur Vermeidung von Krankheiten und zu ihrer Heilung. Es handelt sich darum, wie man sich als ein Subjekt konstituiert, das um seinen Körper die rechte, notwendige und ausreichende Sorge trägt. Eine Sorge, die das Alltagsleben durchläuft; die aus den grösseren und kleineren Tätigkeiten der Existenz eine Angelegenheit der Gesundheit und der Moral macht; die zwischen dem Körper und den Elementen, die ihn umgeben, eine ‚umständliche‘ Strategie definiert, und die schliesslich darauf abzielt, das Individuum selbst mit einem verständigen Verhalten zu rüsten“⁵.

Während die *Diätetik* den Genuss als glückserzeugendes Prinzip grundsätzlich gelten lässt und lediglich die Auswüchse einzudämmen versucht, fordert die *Askese* eine radikale Einschränkung der Befriedigung körperlicher Bedürfnisse. Ausgehend von der Annahme, dass alle Energie, die in den Körper investiert wird, dem Geist abgeht, vertrat schon SOKRATES die These, dass wir uns bereits im hiesigen Leben in das Sterben einüben müssen, damit die Seele sich nach dem Tod umso leichter vom Körper trennen kann. Gut ist nur das, was der Seele gut tut. Die Begierden und Triebe, so SOKRATES im Dialog *Phaidon*, nageln die Seele an den Körper und berauben sie ihres Glücks.

Die asketische Lehre dominierte die idealistische Metaphysik und zog sich durch das Christentum hindurch. Anders als die Diätetik zielt

⁵ Michel FOUCAULT, *Sexualität und Wahrheit 2: Der Gebrauch der Lüste* (= stw 717) (Frankfurt a. M. ²1991) 140.

sie nicht auf die Herstellung eines Gleichgewichts zwischen Körper und Geist, sondern wertet den Geist bzw. die Vernunft gegenüber dem Körper stark auf und die Sinnlichkeit entsprechend ab, was zur Folge hat, dass die körperlichen Bedürfnisse weitestgehend unterdrückt werden müssen.

Diätetik und Askese haben demnach bei der Ernährung entweder auf die Ausgewogenheit leiblicher und geistiger Genüsse gezielt oder aus Sorge um die geistigen Belange den Körper kasteien wollen. Beide Lehren verstanden sich als Glückstheorien und wollten dem quantifizierenden Verständnis, dem das Mass fehlt, ein qualitatives Verständnis von Glück entgegen setzen, das sein Mass in der Urteilkraft hat, deren Ausbildung die Kompetenz genauen und sorgfältigen Unterscheidens fördert. Die Kunst des Differenzierens festigt die Sicherheit des Geschmackssinns, der nicht nur bei den Gaumenfreuden zu einer verfeinerten Zunge beiträgt, sondern auch das geistige Niveau hebt. KANT sah eine direkte Verbindung zwischen den lateinischen Wörtern *sapere* = schmecken und *sapientia* = Weisheit⁶. Die Weisheit des Geschmackskundigen besteht darin, dass er Sinnlichkeit und Vernunft so miteinander spielen lässt, dass er nicht einsamer Geniesser unter anderen einsamen Geniessern ist, sondern sich mit diesen in den Genuss teilt und dabei eine Basis schafft für alle übrigen Formen einer sprachlich vermittelten Interaktion und Kooperation. Der Geschmackssinn ist ein ganzheitliches, synästhetisches Bildungsvermögen, das den Körper ebenso kultiviert wie den Geist.

(2) Der Utilitarismus macht das Glück und entsprechend das Gute am Nutzenprinzip fest, insofern unter Nutzen das verstanden wird, was entweder mir oder dem Kollektiv gut tut. Das grösste Glück der grössten Zahl ist das erstrebenswerteste Gut, da es den maximalen Nutzen garantiert. Hatte ARISTOTELES das Glück als eine qualitative Erfüllung aufgefasst, so findet bei den Utilitaristen, insbesondere bei BENTHAM⁷

⁶ Immanuel KANT, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: DERS., Werke in zehn Bänden, hrsg. von Wilhelm WEISCHEDEL 10 (Darmstadt 1971) 568.

⁷ Jeremy BENTHAM, Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung, in: Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte, hrsg. von Otfried HÖFFE (München 1975) 35–58.

und MILL⁸ als ihren klassischen Vertretern, eine Ökonomisierung des Glücksbegriffs statt: Das Glück wird mittels der Nutzendefinition zu einer quantitativen Grösse, die sich berechnen lässt und im utilitaristischen Kalkül exakt bestimmbar ist. Gemessen werden die Folgen einer Handlung daraufhin, wieviel Gutes sie für wieviele Personen mit sich bringen und damit deren Glück mehrten oder zumindest durch Schadensabwehr dafür sorgen, dass möglichst wenige unglücklich werden.

Wie der Hedonismus hat auch der Utilitarismus zum Teil heftige Kritik erfahren. Es sei nicht mehr die von ARISTOTELES beschriebene sittliche Haltung, die Tugend, durch welche sich handelnde Personen für das Glück qualifizieren, sondern die Haltung eines rationalen Egoisten, der allein auf die Mehrung seines persönlichen Vorteils bedacht sei und die Interessen anderer nur soweit berücksichtige, als es für die Verfolgung der eigenen Interessen nützlich ist. Man könnte sagen, dass die heutige Wirtschaft in ihrem Kern utilitaristisch ist, insofern der *homo oeconomicus* sich als Glücksstrategie erweist, der das Allgemeinwohl nicht aus moralischen Gründen in das Kalkül einbezieht, sondern nur gerade so weit, als es das Globalisierungsstreben und die damit angepeilte Gewinnmaximierung nicht behindert. Ein Teil der Rationalisierungskosten wird dem sozialen Netz überwältzt, so dass Industrie und Wirtschaft eher zum Schmarotzertum am Allgemeinwohl neigen als zu dessen Unterstützern. Vom grössten Glück der grössten Zahl kann deshalb schon lange keine Rede mehr sein, weil der erwirtschaftete Nutzen überproportional auf seiten der ohnehin Begünstigten zu Buche schlägt, während die ohnehin Benachteiligten an der Profitsteigerung nicht beteiligt werden. Die von Ökonomen aufgestellte Rechnung, derzufolge der Durchschnittsnutzen wächst, verschleiern, dass dieses Wachstum sich eben den horrenden Gewinnen der Kapitalgeber verdankt, die die Verluste der sozial Schwachen überkompensieren.

Kritiker wie John RAWLS⁹ haben deshalb gefordert, dass das Nutzenprinzip durch ein Gerechtigkeitsprinzip ergänzt werden müsse, damit der erzielte Nutzen gleichmässiger verteilt werde und auch denjenigen ein gutes Leben ermöglicht, die nicht bereits mit Glücksgütern gesegnet

⁸ John Stuart MILL, Der Utilitarismus (= Reclams Universal-Bibliothek 9821) (Stuttgart 1976).

⁹ John RAWLS, Eine Theorie der Gerechtigkeit (Frankfurt a. M. 1975).

sind, gleichwohl aber das Ihre zu einer prosperierenden Wirtschaft beitragen, und sei es nur dadurch, dass sie es hinnehmen, mittels Rationalisierungsmassnahmen aus dem Arbeitsprozess ausgegliedert zu werden, im Gegenzug jedoch von einem sozialen Netz aufgefangen werden wollen, das ihnen ein einigermaßen gutes Leben und damit die Erfüllung ihrer Glücksansprüche ermöglicht.

Die Utilitaristen definieren also eine nützliche, sprich auf die Mehrung des Nutzens qua Glück gerichtete Handlung als sittlich gut – genau umgekehrt wie ARISTOTELES, der die sittlich gute Handlung als Grundlage für das persönliche Glück betrachtete, ein Glück, das sich der eigenen Tüchtigkeit verdankt und auch dann Bestand hat, wenn äussere Glücksgüter, die von günstigen Umständen abhängen, über die man nicht verfügt, ausbleiben. Selbst wenn die Göttin Fortuna ihr Füllhorn anderswo ausschüttet, kann jemand trotzdem glücklich sein allein durch seine eigene Leistung. Und für ARISTOTELES war Mehrung des Reichtums nicht nur kein erstrebenswertes Ziel, sondern im Gegenteil ein untermenschliches Begehren. Wer mehr haben möchte, als er zu einem guten Leben braucht, besitzt keine *arete*. Dass dies auch heute vielfach noch so empfunden wird, zeigt die öffentliche Empörung über die in keinem Verhältnis mehr zur erbrachten Leistung stehenden Gehälter der Konzernchefs. Auch wenn man den Faktor des Sozialneids mitberücksichtigt, wird die allgemein übliche Abzockerei auf den Ebenen der wirtschaftlichen und politischen Macht als unanständig aufgefasst, insofern die aufgehäuften Reichtümer sinnlos sind, da sie selbst bei höchstem Lebensstandard nicht verbraucht werden können und ohne eigenes Zutun noch weiter wachsen, während das soziale Netz, dem die Kosten für Rationalisierungen und Fusionen aufgebürdet werden, immer brüchiger wird. Wer mit Geld handelt, so ARISTOTELES, anerkennt keine Grenzen mehr, denn Geldvermehrung ist schrankenlos. Die Kunst des Gelderwerbs ist daher nach ARISTOTELES eine widernatürliche Art zu handeln, insofern man sein ganzes Streben auf ein in sich grenzenloses Ziel setzt und dabei Kräfte vergeudet, die für ein sinnvolles Leben eingesetzt werden sollten. Grösste Verachtung hegte ARISTOTELES für den Wucherer, der im Zuge des Geldverleihs für sein Geld Zinsen verlangt, so dass sich das Geld durch sich selbst vermehrt – aus aristotelischer Sicht ein perverser Vorgang, der gegen die Natur ist (vgl. Politik, 1. Buch, Kap. 9–10). Wer so wirtschaftet, beraubt sich des Glücks und des Guten zugleich, da die Gier nach immer mehr nicht gestillt werden kann

und damit ein gutes Leben, das seinen Wert durch eine sittliche Einstellung bekommt, blockiert.

(3) KANT scheint sich wieder der aristotelischen Position anzunähern, wenn er davon ausgeht, dass man sich um das Glück verdient machen muss, was nur durch sittliches Verhalten geschehen kann. Der entscheidende Unterschied liegt meines Erachtens jedoch darin, dass Kant die Begriffe „Glück“ und „das Gute“ im Sinne von Sittlichkeit scharf voneinander trennt und der theoretischen Vernunft einerseits, der praktischen Vernunft andererseits zuordnet. Glück ist für Kant ein empirischer Begriff, Sittlichkeit hingegen ein normativer Begriff. Ersterer beschreibt einen faktischen Sachverhalt: Die Menschen streben unausweichlich nach Glück; als körperliche Wesen können sie gar nicht anders als Glück begehren, um ihre natürlichen Bedürfnisse zu befriedigen. Sittlichkeit ist dagegen etwas Gesolltes, wozu das menschliche Individuum aufgefordert werden muss, etwa mittels des kategorischen Imperativs. ARISTOTELES hatte das handlungsleitende Ethos, an welchem sich der Tugendhafte als dem für ihn Guten ausrichtete, an den tradierten Handlungsmustern festgemacht, die sich über Generationen bewährt hatten und als Vorbilder selbstverständlich übernommen wurden. Ihre Geltung und die damit verbundene glückserzeugende Kraft in Frage zu stellen, machte keinen Sinn. Dem gegenüber ist Sittlichkeit oder Tugend für KANT etwas, das der Mensch als freies, sich unabhängig von fremden Autoritäten und überlieferten Verbindlichkeiten in seinem Willen selbst bestimmendes Wesen der Menschheit in seiner und jeder anderen Person schuldet. Aus diesem Grund hat KANT jenen Handlungen, denen eine selbstbestimmte Willensentscheidung zugrunde liegt, grössere Dignität zugesprochen als Handlungen, mittels welcher das natürliche Begehren den Willen determiniert. Das Glücksstreben steht unter der Nötigung durch die Natur und damit unter dem Zwang der Kausalität; das Streben nach Sittlichkeit hingegen verdankt sich dem Freiheitsprinzip, so dass in Konfliktfällen das Gute den Vorzug vor dem Glück verdient¹⁰.

¹⁰ Immanuel KANT, Kritik der praktischen Vernunft, in: DERS., Werke in sechs Bänden, hrsg. von Wilhelm WEISCHEDEL 4 (Darmstadt 1983) 217.

KANT hat dann in seiner Lehre vom höchsten Gut¹¹ die beiden voneinander unterschiedenen Typen der Willensbestimmung – das Glück und die Tugend – zusammenzuführen versucht, was insofern begriffliche Schwierigkeiten macht, als ein empirischer nicht auf einen normativen Begriff zurückführbar ist und umgekehrt. Weder lässt sich das Glück auf die Tugend noch die Tugend auf das Glück reduzieren. KANT hat sich damit beholfen, dass er den Glücksbegriff quasi normativierte, indem er vorschlug, man solle stets so handeln, dass man sich um das Glück verdient macht. Das Glück selber unterliegt dem Zufallsprinzip, und deshalb kann niemand garantieren, dass im hiesigen Leben jedem Mensch proportional soviel Glück zuteil wird, wie ihm gemäss seiner praktizierten Sittlichkeit zusteht. Wir machen im Gegenteil ständig die Erfahrung, dass diejenigen, die sich um die Tugend keinen Deut scheren, die meisten Vorteile mitsamt den entsprechenden Glücksgütern haben. Das ist ungerecht, und KANT nimmt dies zum Anlass, um Gott und Unsterblichkeit als Postulate einzuführen: Da es in einer sittlichen Welt nicht ungerecht zugehen darf, gibt es gute Gründe für die Annahme eines Gottes, der dafür garantiert, dass das höchste Gut jedem Menschen nach Massgabe seiner Tugend zuteil werden wird, wenn nicht in diesem, dann in einem späteren Leben. Diese Hilfskonstruktion hat allerdings insofern etwas Unbefriedigendes, als sie den Glücksbegriff unter der Hand verändert. Denn was den Menschen im Jenseits als Entschädigung für im Diesseits entgangenes Glück zuteil wird, hat auf jeden Fall keine empirische Qualität. Die ewige Seligkeit, wie sie etwa den Christen versprochen wird, ist ein unkörperliches, rein geistiges Glück, für dessen Genuss einem menschlichen Wesen, das Glück sinnlich-fühlend-empfindend – eben mittels eines Körpers – erlebt, die adäquate Vorstellung fehlt.

(4) Kommen wir abschliessend zum existentialistischen Glücksbegriff. Zunächst mag es verwundern, dass im Existentialismus dem Glück überhaupt eine Bedeutung zukommt, zumal das Gute an die Freiheit delegiert wird. Immerhin verbirgt sich bei Jean-Paul SARTRE das Gute in jenem Humanismus, von dem er behauptet, dass er auch in einem atheistischen Weltbild unverzichtbare Basis einer Ethik ist, die

¹¹ Ebd. 238–240.

freie Individuen dazu verpflichtet, sich nicht beliebig zu verwirklichen, sondern im Angesicht der anderen und damit selbstverantwortlich zu entscheiden, wer und was sie sein wollen. „So bin ich für mich selbst und für alle verantwortlich, und ich schaffe ein bestimmtes Bild des Menschen, den ich wähle; indem ich mich wähle, wähle ich den Menschen“¹². „Was wir wählen, ist immer das Gute, und nichts kann für uns gut sein, wenn es nicht gut für alle ist“¹³. „Der Mensch schafft sich, . . . indem er seine Moral wählt“¹⁴. Ob ihn das glücklich macht, ist eine Frage, die SARTRE nicht weiter interessiert. Sein zentraler Begriff ist der der Freiheit. Der Mensch kann nicht nicht frei sein, er ist zur Freiheit verurteilt, und das verpflichtet ihn als humanes Wesen zugleich dazu, die Verwirklichung seiner selbst im Horizont des Guten zu planen, mit Blick auf die gesamte Menschheit, deren Teil er ist und deren Norm- und Wertgerüst mit seinen Handlungen steht und fällt, unabhängig davon, ob ein Gott als Sinngarant für das Universum existiert oder nicht.

Für Albert CAMUS hingegen macht das Glück das Wesen der Lebensqualität aus. Ohne Glück wäre die Lage des Menschen ausweglos und völlig verzweifelt. Unter absurden Bedingungen existierend, die dazu nötigen, auf einen alles umfassenden, vorgegebenen Sinn zu verzichten, ist das Individuum auf Glück angewiesen, wenn das Leben sich lohnen soll. Deshalb lässt CAMUS seine Version des Sisyphosmythos mit den Sätzen beginnen: „Es gibt nur ein wirklich ernstes philosophisches Problem: den Selbstmord. Sich entscheiden, ob das Leben es wert ist, gelebt zu werden oder nicht, heisst auf die Grundfrage der Philosophie antworten. Alles andere – ob die Welt drei Dimensionen und der Geist neun oder zwölf Kategorien hat – kommt später. Das sind Spieleereien; erst muss man antworten“¹⁵.

Am Beispiel des Sisyphos, der unermüdlich seinen Stein wälzt, darum wissend, dass dieser nie auf dem Gipfel liegen bleiben wird, versucht CAMUS zu zeigen, dass der Mensch sich selbst verliert und un-

¹² Jean-Paul SARTRE, Ist der Existentialismus ein Humanismus?, in: DERS., Drei Essays. Mit einem Nachwort von Walter SCHMIELE (= Ullstein Buch 35001) (Frankfurt a. M. 1983) 13.

¹³ Ebd. 12.

¹⁴ Ebd. 30.

¹⁵ Albert CAMUS, Der Mythos des Sisyphos (=rororo-Taschenbuch 22765) (Reinbek bei Hamburg 2000) 11.

glücklich wird, wenn er sich von einem ihm vorgegebenen Sinnziel abhängig macht. Er muss sein Glück nicht dort suchen, wo die Götter es ihm suggerieren, denn gerade dann wird er um den Sinn seines Lebens betrogen. Sisyphos eliminiert die Götter aus seinem Weltbild, und damit verschwindet auch der Zwang, das von ihnen diktierte Ziel erreichen zu müssen. Er wird Herr seiner Lage, deren Bedingungen er nicht ändern kann. Aber er kann nun selbst bestimmen, was er als Ziel anerkennt, und Ziel ist für ihn nicht mehr ein endgültiges Ankommen auf dem Gipfel, sondern das Gehen des Weges mit dem Stein, an dem er sich abarbeitet. Jeder Schritt, den er tut, gelingt, er schafft es, den schweren Felsblock von der Stelle zu bewegen. Sein Leben gelingt – Schritt für Schritt. Und während er vom Berg herabsteigt, denkt er über seine Leistung nach. Er ist zufrieden mit sich und seinem Schicksal. „Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen“ – so endet CAMUS' Lesart des antiken Mythos¹⁶.

Nimmt man noch die Schrift *L'homme révolté*¹⁷ hinzu, dann kommt auch der Aspekt des Guten zum Tragen, der im Gedanken der Solidarität steckt. Würde Sisyphos sich umschauen und gewahr werden, dass auch die anderen Menschen sich mit ihrem Stein abmühen, so entdeckte er, dass nicht er allein, sondern alle unter der Absurdität des Daseins leiden. Dieses Leid verbindet. Der heroische Kampf des einzelnen mit dem Stein seines Schicksals wird zum Kampf aller, und in der Gemeinschaft wird ein neues Glück erfahren, das in den zwischenmenschlichen Beziehungen liegt. Mag die Welt mich austossen, mögen die Götter mich verfluchen – dies alles kann nicht verhindern, dass ich in der Anerkennung der Mitmenschen, die ihrerseits mich als einen der Ihren anerkennen, ein Glück finde, um dessentwillen das Leben sich lohnt. Damit ist die Ausgangsfrage des *Sisyphosmythos* beantwortet: Das Leben ist es wert, gelebt zu werden, weil das Individuum imstande ist, ihm Wert zu verleihen – sowohl in der einsamen Auseinandersetzung mit dem Sinnlosigkeitsverdacht, der auf der Existenz als Mensch lastet, als auch in den gemeinsam unternommenen Anstrengungen der Menschheit, im Protest gegen die absurden Daseinsbedingungen das Menschenmögliche zu tun, um einen geschützten Raum zu eröffnen, in

¹⁶ Ebd. 160.

¹⁷ Albert CAMUS, *Der Mensch in der Revolte* (Reinbek bei Hamburg 1969).

welchem Platz für die individuellen Glücksvorstellungen und deren Umsetzung ist.

Sigmund FREUD hat die These vertreten: „Die Menschen streben nach dem Glück, sie wollen glücklich werden und so bleiben“. Dann fügte er jedoch hinzu: „... die Absicht, dass der Mensch ‚glücklich‘ sei, ist im Plan der ‚Schöpfung‘ nicht enthalten“¹⁸. Den Grund dafür sieht er in der menschlichen Konstitution, die uns nur ein augenblickhaftes, hoch aufschliessendes Glück zu geniessen erlaubt, einen Dauerzustand des Glücks jedoch ausschliesst. Von philosophischer Seite wurde dem teils zugestimmt, teils widersprochen. Die Menschen wollen in der Tat glücklich sein, aber sie verstehen unter Glück nicht nur ekstatische Lustgefühle, die im Augenblick entstehen und wieder vergehen, sondern auch die Freude über Erfolge und die Erreichung von Sinnzielen, die Befriedigung über ein Lebenskonzept, das sich in heiteren wie in traurigen Stunden bewährt hat und selbst in Momenten des Scheiterns zuversichtlich stimmt: Beim nächsten Anlauf werde ich es schaffen – sei es aus eigener Kraft, sei es mit vereinten Kräften. Das Glück wird gerade durch den Kontrast zu seinem Gegenteil erst als solches intensiv erfahren, so wie man Gesundheit erst als ein unschätzbares Gut erlebt, wenn man krank ist oder sieht, wie schwer es Menschen haben, die mit einem Handicap leben, das ihnen vieles verwehrt, was uns völlig selbstverständlich von der Hand geht.

Glück ist etwas durch und durch Menschliches. Es stellt sich nicht von selber ein, vielmehr müssen wir selber für gute Bedingungen sorgen, um dem Glück eine Chance zu geben. Jedes Individuum hat es in der Hand, seine höchstpersönliche Glücksstrategie zu entwickeln, mit der es seinem Leben – in guten wie in schlechten Tagen – durchgängig Halt gibt. Wie einst die englische Marine die königlichen Schiffstau mit einem durchgehenden roten Faden kennzeichnete, den man aus dem Tau nicht herauslösen konnte, ohne es zu zerstören, so ist ein gelungenes Leben daran kenntlich, dass sich ein Sinnfaden durch alle Handlungen und Ereignisse hindurch zieht und sie zu einem geglückten Ganzen verbindet.

¹⁸ Sigmund FREUD, Das Unbehagen in der Kultur, in: DERS., Gesammelte Werke, chronologisch geordnet 14 (Frankfurt a. M. 1993) 434.

„O Glück des Menschen . . .“ Lebenserfahrungen aus dem Ersten Testament

von Hans SCHWEGLER

In der beglückend schönen Erzählung „Monsieur Ibrahim und die Blumen des Koran“ fahren Monsieur Ibrahim und Momo, sein adoptierter Sohn, in ihrem Auto von Paris in den Vorderen Orient. Plötzlich sagt Ibrahim: „Halt mal. Riechst du das? Es riecht nach Glück. Das ist Griechenland. Die Menschen sind bedächtig, sie nehmen sich die Zeit, uns beim Vorbeifahren zuzuschauen, sie atmen tief durch . . . Die Langsamkeit, sie ist das Geheimnis des Glücks . . .“.

Wir fragen uns: Riecht es auch in der Bibel nach Glück? Was sagt die Heilige Schrift zum Thema Glück?

Befragen wir zuallererst unser deutsches Sprachgefühl! Was verbinden wir mit dem Ausdruck „Glück“? Da ist zuvorderst eine Erfahrung, die wir alle schon gemacht haben: wir haben ein Projekt, das kann eine Arbeit sein, ein technisches Problem, ein Forschungsvorhaben, eine künstlerische Gestaltung, eine Reise und anderes mehr; und nun setzen wir alles ins Werk, diese Idee zu verwirklichen. Wenn dann das Projekt zu einem guten Ende gelangt, sagen wir: „Es ist geglückt“. Wenn also ein Projekt im Zusammenhang mit menschlichem Wirken oder Erfahren zu einem guten Ende kommt, kann gesagt werden: „Es ist geglückt“. Diese Grundbedeutung bestätigt auch das etymologische Wörterbuch, das festhält: Der Begriff Glück hat sich aus der Art, wie etwas schliesst, endigt, ausläuft, zur Vorstellung entwickelt: Glück ist, „was gut ausläuft, was sich gut trifft“¹.

Davon zu unterscheiden ist das „Sich-glücklich-Fühlen, das Glücklich-Sein“. Das ist ein Gefühl und ein Zustand. Wenn uns etwas glückt und immer wieder glückt, haben wir Glücksgefühle, fühlen wir uns vielleicht für eine gewisse Zeit glücklich. Aber sind wir es dann immer, fortdauernd, ohne Ende?

¹ Vgl. dazu Friedrich KLUGE, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache (Berlin / New York ²¹1975) 262.

Glückserfahrungen in der hebräischen Bibel

Das Erste Testament bietet eine Fülle von konkreten Erfahrungen gegückten und missglückten Lebens. Erzählungen, Gebete, Spruchweisheiten ergeben ein farbiges Bild von Erfahrungen, die unsere moderne Zeit oftmals mit dem Wort „Glück“ kennzeichnet.

Die Heilige Schrift aber will mehr als nur nüchtern rapportieren und erklären; sie will uns motivieren und ermutigen zu erfülltem Leben hier und heute. Wenn wir nach der Beschäftigung mit diesem Thema mit mehr Mut, Phantasie, Hoffnung und Lebensfreude unseren Alltag leben, dann haben die biblischen Erfahrungen und Überlegungen ihr Ziel erreicht, dann ist dies geglückt.

Befragt man die biblischen Wörter, die etwas von dem nahebringen, was wir Glück nennen, treffen wir auf das hebräische Verb „zalach“²: „zalach“ bedeutet „eindringen“, „durchdringen“ und vor allem „gelingen“. In den meisten Fällen geht es dabei um Menschen oder um deren Vorhaben³. Dazu einige charakteristische Beispiele:

Abraham schickt seinen Grossknecht nach Haran auf die Brautsuche für Isaak, seinen Sohn. Der Hausverwalter trifft am Brunnen auf die schöne Rebekka. Er wird hineingebeten ins Haus. Die ganze Familie ist am Esstisch versammelt. Bevor der Grossknecht etwas vom Essen anrührt, will er seinen Auftrag ausführen. Er spricht sein Anliegen aus, dass er auf der Suche ist nach einer geeigneten Frau für Isaak, den Sohn seines Herrn. Es kommt zum Gespräch in der ganzen Familie; Eltern und Bruder haben nichts dagegen. Und wie auch Rebekka spontan der Heirat zustimmt, hat der Grossknecht es eilig, heimzukehren zu Isaak und Abraham. Er spricht zu ihnen:

„Haltet mich nimmer auf,
ADONAI hat meinen Weg glücken lassen,
entsendet mich, dass ich zu meinem Herrn gehe“⁴.

² Um die hebräischen Wörter besser lesen und aussprechen zu können, werden sie in diesem Beitrag nicht in der gebräuchlichen Transskription geschrieben, sondern gemäss dem akustischen Wortlaut.

³ Magne SÆBØ, Art. *slb*, *gelingen*, in: THAT 2 (1976) 551–556.

⁴ Gen 24,56.

„O Glück des Menschen . . .“

Wir alle kennen die Erzählung von Josef, dem Lieblingssohn Jakobs und dem Erstgeborenen Rahels. Sein buntes, auffallend schönes Kleid und seine prahlerischen Träume haben ihn verhasst gemacht bei seinen Brüdern. Ihre Eifersucht brennt so heiss, dass sie ihn weghaben wollen aus ihren Augen. Sie verschachern ihn an ismaelitische Händler, die ihn als Sklaven nach Ägypten verkaufen. Er kommt in die Dienste von Potifar, einem Höfling Pharaos. Und dann heisst es von Josef:

„ADONAI war mit Josef, dass er ein Mann des Gelingens wurde (dass ihm alles glückte)“⁵.

Das Wort „glücken“ kann auch im verneinenden Sinne gebraucht werden. So mahnt Moses das Volk im Buch Numeri mit folgenden Worten:

„Mosche sprach:
Warum nur übertretet ihr ADONAIs Geheiss!
Das kann nicht gelingen (glücken)“⁶.

Der alt gewordene König David spricht, angesichts seines Todes, zu seinem Sohn Salomo:

„Jetzt, mein Sohn, möge ADONAI mit dir sein,
dass dir's gelinge (glücke) und du baust das Haus ADONAIs,
deines Gottes, wie er über dich geredet hat“⁷.

Der Prophet Jeremia klagt:

„Weshalb glückt der Weg der Frevler . . .“⁸.

Die Erfahrung, dass es den Frevlern scheinbar gut geht im Leben, dass sie reich, gesund und mächtig sind, während der Fromme oftmals Not leidet und verachtet wird, das war ein schweres Problem in biblischer

⁵ Gen 39,2.

⁶ Num 14,41.

⁷ 1 Chr 22,11.

⁸ Jer 12,1.

Zeit und ist es zuweilen bis heute. Im Psalm 118, der zum eigentlichen „Auferstehungspsalm“ wurde, heisst es:

„Ach doch, ADONAI, befreie doch!
Ach doch, ADONAI, lass doch gelingen (glücken)!“⁹

Als letztes noch ein Beispiel aus dem Buch der Sprichwörter. Da wird uns Erfahrungswissen mitgegeben, das bis heute aktuell und gültig ist:

„Wer seine Abtrünnigkeiten verhüllt, dem gelingt's (glückt's) nicht, wer aber bekennt und lässt, findet Erbarmen“¹⁰.

Diese Beispiele des „Glückens“ und „Gelingens“ zeigen zwei Charakteristika: einerseits geht es um das richtige Funktionieren, Wissen, Wirken. Alle Dinge auf dieser Welt sind so einzusetzen und zu gebrauchen, dass sie uns zugute kommen. Damit ist die Schöpfungsebene angesprochen.

Zugleich weiss der achtsame Mensch, dass weder das eigene Wissen noch die eigene Kraft das Gelingen unfehlbar verbürgen. Besonders in Beziehung mit Menschen erahnen wir, dass in unserem „Gelingen“ immer noch eine andere Kraft als wir selbst wirksam ist.

O Glück des Menschen

Eine andere Art von Glück begegnet uns im Eingangstor zu den Psalmen. Das erste Wort, mit dem das ganze Psalmenbuch beginnt, heisst: „aschre“, was bedeutet „glücklich zu preisen“, oder „o Glück“, „o Seligkeit“¹¹.

Psalm 1 hilft uns, dieses Glück, diese Seligkeit genauer zu verstehen. Hören wir den Psalm in der Verdeutschung von Martin BUBER:

⁹ Ps 118,25.

¹⁰ Spr 28,13.

¹¹ Die Vokabel findet sich insgesamt 45mal in der hebräischen Bibel; davon ist die abgeleitete Form „oschär“ (= Glück) nur einmal (Gen 30,13) bezeugt. Nähere Hinweise zur Streuung, Grundbedeutung und theologischen Relevanz vgl. bei Magne SÆBØ, Art. 'šr pi., glücklich preisen, in: THAT 1 (1971) 257–260.

„O Glück des Menschen . . .“

„O Glück des Mannes¹²,
der nicht ging im Rat der Frevler,
den Weg der Sünder nicht beschrift,
am Sitz der Dreisten nicht sass,
sondern Lust hat an ADONAI'S Weisung,
über seiner Weisung murmelt tages und nachts!
Der wird sein
wie ein Baum, an Wassergräben verpflanzt,
der zu seiner Zeit gibt seine Frucht
und sein Laub welkt nicht:
was alles er tut, es gelingt.
Nicht so die Frevler,
sondern wie Spreu, die ein Wind verweht.
Darum bestehen Frevler nicht im Gericht,
Sünder in der Gemeinde der Bewährten.
Denn ADONAI kennt den Weg der Bewährten,
aber der Weg der Frevler verliert sich“.

„O Glück des Menschen . . .!“ Das ist nicht ein Wunsch oder eine Verheissung, sondern ein freudiger Ausruf, eine begeisterte Feststellung, ein Bekenntnis: Glückliche zu preisen ist dieser Mensch!¹³

Der Psalm handelt von einem besonderen Glück, das zunächst gar nicht in die Augen springt; es ist ein Glück, von dem in der Öffentlichkeit, auf dem Marktplatz, an der Arbeitsstelle und im persönlichen Gespräch kaum die Rede ist. Was ist dieses besondere Glück?

Der glücklich gepriesene Mensch wird zunächst verglichen mit zwei Verhaltenstypen: dem Frevler und dem Sünder. Die *Frevler* sind jene, die sich weigern, auf die innere Stimme der Weisung ADONAI'S zu hören, und auf ihrem eigenen, vorgefassten, selbstherrlichen Weg beharren. Sie haben keinen wirklichen Bestand, weil sie selbst sich dem Wesenskontakt, dem Umgang mit Gott, verschliessen. Daher verliert sich ihr Weg und sie sind wie Spreu, die ein Wind verweht. Anders die *Sün-*

¹² Das Wort „isch“ hat die Grundbedeutung „Mann“; nicht selten aber wird „isch“ verallgemeinert in der Bedeutung „Mensch“ verwendet. Vgl. Johannes KÜHLEWEIN, Art. *’iš*, Mann, in: THAT 1 (1971) 130–138, hier 133f. Im heutigen gesellschaftlichen Kontext ist in diesem Falle die verallgemeinerte Form „Mensch“ verständlicher.

¹³ Vgl. dazu Martin BUBER, Werke 2 (München / Heidelberg 1964) 984–990.

der: Diese verfehlen zwar jeweils den Weg Gottes; im Herzensgrund aber streben sie nach ihm, nur eben sind sie nicht stark genug, diesen Weg konstant zu gehen. Die wesentliche Auseinandersetzung gilt demgemäss den Frevlern, wogegen Gott, der „gut“ und „redlich“ ist, die Sünder auf den rechten Weg weist¹⁴, ihnen hilft, zum rechten Weg zurückzufinden.

Der Psalm gibt zu bedenken: Es gibt ein verstecktes Glück; gebt acht, ihr seht es nicht an der Oberfläche, aber es ist das wahre, unverfälschte Glück. Dieses Glück west in einer anderen Sphäre als in der Zufriedenheit eines Menschen mit sich selbst. Dieses Glück sichert Bestand und Dauer über Unglück und Zerschellen hinaus. Es ist das Glück des vertrauenden Menschen, der in der Gegenwart Gottes lebt. Mag sein Schicksal von aussen betrachtet noch so widrig und unglücklich erscheinen, es ist dennoch innerlich von Gottes liebendem Kennen durchstrahlt; so ist alles Tun dieses Menschen, auch sein Scheitern, „Gelingen“.

Wer „über der Tora ADONAI's murmelt tages und nachts“, d. h. wer wieder und wieder sich sinnend vertieft in der Heiligen Schrift, der begegnet der Glaubenserfahrung des Gottesvolkes, der geschichtlichen Erfahrung Jizraels, gläubig gedeutet, und darin findet er ADONAI als Retter, Befreier und Heiler, angefangen von der Befreiung aus dem Sklavenhaus Ägypten und der Errettung am Schilfmeer bis zur Heimführung aus dem Exil in Babylonien.

Wer nachsinnt über die biblischen Texte, der findet darin Urbilder von gelungenem und misslungenem Handeln, ihm begegnen Gedichte und Lieder, die Sprache vermitteln für individuelle und gemeinschaftliche Klagen und wunderbare Errettungen, er findet auch Sprache für Lob und Dank; klare prophetische Worte rufen zu Besinnung und Umkehr und spenden Hoffnung und Mut; kluge Ratschläge und Erfahrungswissen regen an zu gelingendem, glückendem Leben.

O Glück des Menschen, der diesen „inneren“ Weg geht! Denn im Trauen auf den Anruf des rettenden Gottes, im Hören auf die innere Stimme, die ihn beruft, hat er eine Spur gefunden, die in die Freiheit führt. Ein solcher Mensch ist glücklich zu preisen.

Nicht dass dieser glücklich gepriesene Mensch stetig von einem Glücksgefühl durchströmt wäre! Jeder, der sich betend mit der Bibel be-

¹⁴ Ps 25,8.

fasst, weiss aus eigener Erfahrung: ich kann über lange Zeit Psalmen beten, und nichts Besonderes geschieht. Aber dann plötzlich rührt mich ein Psalmvers zutiefst an. Wie z. B. der Psalmvers:

„Freu dich innig an ADONAI!
Dann gibt er dir, was dein Herz begehrt“¹⁵.

Wie ein Blitz kann ein solcher Gedanke die Seele durchzucken und dann durchströmt uns auch nach öfterem Wiederholen noch ein einzigartiges Glücksgefühl. Freude, Ruhe und Vertrauen erfüllen uns. Wie mit einem Zauberwort sind wir all unserer Unruhe und Angst enthoben.

Segen als Zustand des Glücks

An einigen Stellen spricht die Bibel von einem Zustand des Glücks. Dieser Zustand wird mit dem Wort „Segen“, hebräisch „beraka“¹⁶ bezeichnet. Urtypus für diesen Segen ist *Abraham*.

Abram erfährt den Ruf: „Lech lecha“: Geh für dich hin, weg aus Heimat, Verwandtschaft und Vaterhaus in ein Land, das deine Lebenssituation dir zeigen wird. Und Abram zieht weg mit seiner Frau Sarai und seinem Neffen Lot.

Wer hat ihn gerufen? Im hebräischen Urtext steht hier ein Name mit vier Buchstaben: „JHWH“; daher wird dieser Name in der wissenschaftlichen Fachsprache oftmals „Tetragramm“ genannt. Aus religiöser Ehrfurcht sprechen die praktizierenden Juden dieses Wort nicht aus und umschreiben es im Alltag mit „Ha-Schem“ (der Name) und im Gebet mit „ADONAI“ (der HERR). „JHWH“ bedeutet: „Er ist da“ oder „Er wird da sein“. Darauf wird in Ex 3,14 eigens hingewiesen. Von ihm reden heisst also von einer Kraft erzählen, die da ist in der Situation, die den Angerufenen herausruft und befreit, zu sich selbst bringt und über sich hinauswachsen lässt.

¹⁵ Ps 37,4.

¹⁶ Vgl. Carl A. KELLER, Art. *brk pi.*, segnen I–III, in: THAT 1 (1971) 353–367, hier 366f.

Abram wird von dieser Kraft herausgerufen auf neue Wege und ihm wird Segen verheissen für sich und sogar für alle Völker der Erde. In der Tora beinhaltet Segen *Nachkommenschaft*, *Ansehen* und *Bestand* haben.

Abram geht seinen Weg, er folgt mit seiner Familie dem Ruf ADONAI. Er opfert diesem Ruf alles: Heimat, Vaterhaus, Verwandtschaft, d. h. auch Schutz und Sicherheit. Aber der Segen stellt sich nicht ein. Abram und Sarai haben keine Nachkommen. Diese grosse existentielle Not bedrückt Abram. In einer Vision oder einem Traum wird ihm zugerufen: „Fürchte dich nicht, ich bin dein Schild, dein Lohn wird sehr gross sein!“¹⁷ All das kann die Not Abrams nicht lindern; er ist nicht gesegnet, denn er hat keine Kinder, keine Nachkommen; alles, was er tut und erarbeitet, geht letztlich ins Leere.

Es ist Nacht. In dieser existentiellen Not ergeht erneut die Rede ADONAI an ihn: „Du wirst einen leiblichen Sohn erhalten. Geh vors Zelt hinaus ins Freie, blick zum Himmel und zähl die Sterne, wenn du sie zählen kannst!“ Mit unseren Worten gesagt: Schau dein Lebensproblem mit den Augen Gottes an, des Schöpfers, des Erretters! Und auf diese Erfahrung hin heisst es: „Abram vertraute ADONAI; das achtete er ihm als Bewährung“¹⁸.

Die Stammväter- und Stammmütter-Geschichten tragen ihre Theologie nicht als Lehre vor, sondern mit den Mitteln der Erzählung. So wird später im Kapitel 21 erzählt, wie die Verheissung Wirklichkeit wurde: „Sara wurde schwanger und gebar Abraham auf sein Alter einen Sohn“. Und die Freude über diesen Sohn drückt sich aus im *Wort der Mutter* und im *Namen des Sohnes*. Es heisst da: „Sara aber sagte: Gott liess mich lachen; jeder, der davon hört, wird mit mir lachen“. „Und Abraham nannte seinen Sohn ‚Jizchak‘, das bedeutet: ‚er lacht‘ oder ‚er wird lachen“.

Heute würde solche Erfahrung wohl kommentiert mit: Abraham und Sara haben Glück gehabt; sie sind glücklich. Die Schrift aber hält das so fest: Abraham und Sara sind Gesegnete ADONAI. Der Ausdruck „Segen“ betont eindringlicher den Aspekt, dass der Sohn Jizchak ein Geschenk Gottes ist. Der Ausdruck „Glück“ lässt zwar auch durch-

¹⁷ Gen 15,1.

¹⁸ Gen 15,6.

blicken, dass der Begünstigte nicht alles selbst bewirkt hat und somit auch der Aspekt von Geschenk mitschwingt; aber der Geber ist dabei unbestimmt und ungenannt: er könnte das Schicksal sein, der Zufall, die Götter, die Natur usw.

Segen fällt nicht einfach in den Schoss. Der Gesegnete ist existentiell gefordert. Abraham muss seine Heimat verlassen, Abschied nehmen von Vaterhaus und Verwandtschaft. Und er muss seinen eigenen Weg gehen. „Lech lecha“: Geh für dich hin! Geh deinen Weg! Wenn du deinen Weg gehst, wenn du auf meinen Ruf antwortest, wirst du gesegnet und ein Segen für die andern, d. h. zu einem Zeichen des Segens! Der Segen verlangt Engagement! Modern gesagt: Jeder und jede schmiedet auch mit am eigenen Glück.

Glück in den Psalmen

Aber Glück ist vom Menschen selbst nicht völlig machbar; es ist wesentlich auch Geschenk. Davon künden mehrere Psalmen. Psalm 127 schildert das so:

Wenn nicht ADONAI das Haus baut,
müht sich jeder umsonst, der daran baut.
Wenn nicht ADONAI die Stadt bewacht,
wacht der Wächter umsonst.
Es ist umsonst, wenn ihr früh aufsteht.
Und euch spät erst niedersetzt,
um das Brot der Mühsal zu essen;
denn ADONAI gibt es den Seinen im Schlaf.
Kinder sind eine Gabe ADONAI'S,
die Frucht des Leibes ist sein Geschenk.
Wie Pfeile in der Hand des Kriegers,
so sind Söhne aus den Jahren der Jugend.
Glücklich der Mann, der mit ihnen den Köcher gefüllt hat!
Beim Rechtsstreit mit ihren Feinden scheitern sie nicht“¹⁹.

¹⁹ Ps 127,1–5.

Wem eine Familie mit Kindern geschenkt ist, der wird glücklich („asch-re“) gepriesen. Dabei wird deutlich, wie sehr das, was glücklich macht, ein Gottesgeschenk ist; es ist Segen ADONAI.

„Gelungenes Leben“ bei den Propheten

Keine mystischen Höhenflüge, sondern messerscharfe Beurteilung der Lebenssituation und handfeste Anweisungen für das alltägliche Leben finden sich in den prophetischen Schriften. Propheten sind von ADONAI ergriffen und kämpfen für ein Leben in Gerechtigkeit und Frieden. So auch der Prophet *Micha*, ein freier Bauer aus Moreshet, einem kleinen Dorf im judäischen Hügelland. Er kämpfte für das Gottesrecht im Kult, in der Wirtschaft, in der Gesellschaft, in der Politik und im Handeln des einzelnen. Sein Wirkungsort war die Königsstadt Jerusalem um die Jahre 730 bis 700 v. Chr.

Im Prophetenbuch Micha findet sich eine Weisung, die auch für uns heute eine Maxime sein kann für ein geglücktes, erfülltes Leben. Micha kündigt:

„Es ist dir gesagt worden, Mensch, was gut ist,
und was ADONAI von dir erwartet.
Nichts anderes als dies: Recht tun,
Güte und Treue lieben
und bescheiden gehen mit deinem Gott“²⁰.

Also weg von allem Grosssprecherischen und Effekthascherischen! Vielmehr sich bemühen um gerechtes Handeln, um Güte und Treue. Und die Lebensstadien vorangehen in lebendiger Beziehung mit Gott über uns und seiner Weisung in uns. Das ist gemäss der prophetischen Verkündigung Michas der Schlüssel zu einem erfüllten und geglückten Leben.

²⁰ Mich 6,8.

Glück im Buch Kohelet

Wenn vom Glück in der Bibel die Rede ist, zitiert man mit Vorliebe die Weisheitsschrift „Kohelet“. In den deutschen Bibeln findet sich dieses Büchlein auch unter den Namen „Prediger“ oder „Ekklesiastes“ oder „Versammler“. Kohelet war wohl ein Philosoph und Lehrer in Jerusalem. Spezialisten datieren die Abfassungszeit dieser Weisheitsschrift zwischen 250 und 200 v. Chr.²¹ Das Büchlein Kohelet birgt tiefe und aufwühlende Gedanken über das menschliche Glück. Ich komme damit zum letzten Teil meiner Ausführungen.

Zunächst eine lexikographische Bemerkung. In vielen deutschen Übersetzungen des Büchleins Kohelet findet sich das Wort „Glück“ 16mal, der hebräische Begriff „*aschre*“, der bedeutet „glücklich zu preisen“ oder „o Glück“, jedoch nur einmal²². 15mal wird ein anderer Begriff, nämlich das hebräische Wort „*tob*“, mit „Glück“ übersetzt.

Der Anwendungsbereich von „*tob*“ ist weit. Was dem Menschen zugute kommt, *was gut ist als Lohn oder Anteil für den Menschen*, das wird bei Kohelet mit „*tob*“ bezeichnet. Diese allgemeinere Bedeutung kann in bestimmtere Vorstellungen übergehen, im Sinne von *Gelingen*, *Wohlergehen*, *Glück*²³. Die meisten Übersetzungen verwenden für „diesen guten Anteil“ das Wort „Glück“.

Aus der Fülle der Kohelet-Texte zum Thema Glück kann ich hier nur wenige zitieren und kommentieren. Dennoch soll das Grundanliegen Kohelets klar hervortreten. Kohelet beginnt mit einer Feststellung, die wie ein *cantus firmus* das ganze Buch durchzieht:

„Windhauch, Windhauch, sagte Kohelet, das alles ist Windhauch.
Welchen Vorteil hat der Mensch von all seinem Besitz,
für den er sich anstrengt unter der Sonne?
Eine Generation geht, eine andere kommt.
Die Erde steht in Ewigkeit“²⁴.

²¹ Norbert LOHFINK, Kohelet (= NEB) (Würzburg 1999) 7. 11f.

²² Koh 10,17.

²³ Hans Joachim STOEBE, Art. *tob*, gut, in: THAT 1 (1971) 652–664, bes. 663f. Ausführlicher auch Ingeborg HÖVER-JOHAG, Art. *tob*, in: ThWAT 3 (1978) 315–339.

²⁴ Koh 1,2–4.

„Ich beobachtete alle Taten, die unter der Sonne getan wurden.
Das Ergebnis: Das ist alles Windhauch und Luftgespinst“²⁵.

„Ich dachte mir: Auf, versuch es mit der Freude,
geniess das Glück!
Das Ergebnis: Auch das ist Windhauch“²⁶.

Der Mensch ist als individuelles Subjekt *sterblich*. Seiner Sterblichkeit kann er nicht entkommen. Diese Grundeinsicht Kohelets atmet griechischen Geist und führt zur Grundbefindlichkeit: Alles gleitet schlussendlich durch die Finger, alles ist vergänglich.

Kohelet erinnert illusionslos an die *Vergänglichkeit des Lebens*, an die *Vorläufigkeit von allem*, was Menschen machen und planen. Er stellt seine *Zeitgenossen* damals und *auch uns* vor die *Frage*: Sind Besitz und Reichtum, Karriere und Wissenserwerb ausreichende Lebensziele? Setzen wir nicht auf trügerische Illusionen, wenn wir so tun als wären sie es?

Kohelet forscht weiter nach dem, was ein Gut ist für den Menschen, was „Glück“ ist. Vielleicht findet der Mensch sein Glück im Gestalten der Welt, im Schaffen und Wirken des Menschen, im Bauen von Häusern, im Kultivieren der Landschaft, im Betreiben von Handel und Technik, Kultur und Kunst, im Entfalten von Bildung, im Schreiben und Lesen von Büchern, und schliesslich auch im Anhäufen von Besitz.

Kohelet kommt zum Ergebnis: Das alles ist vergänglich, Windhauch und Luftgespinst. An diese Erfahrung fügt Kohelet eine zweite, ihm ebenso wichtige an: Die drei letzten Verse von Kapitel 2 sagen das so:

„Nicht im Menschen selbst gründet das Glück,
dass er esse und trinke
und seine Seele Glück geniessen lasse bei seiner Mühe.
Ich habe vielmehr beobachtet,
dass dieses von Gottes Verheissung abhängt.

²⁵ Koh 1,14.

²⁶ Koh 2,1.

„O Glück des Menschen . . .“

Denn, wer hat zu essen, wer weiss zu geniessen,
ausser von ihm her?
Denn dem Menschen, der vor ihm als gut besteht,
hat er Weisheit, Wissen und Freude gegeben,
Sündigen gab er auf, zu sammeln und zu horten,
um es dem zu geben, der vor Gott als gut besteht:
auch das ist Windhauch und Luftgespinst“²⁷.

Kohelet erkennt: Es gibt Menschen, die sammeln Güter und verlieren sie an andere, und es gibt Menschen, die haben Güter und können sich nicht daran freuen, andere wiederum haben wenig und *freuen sich an dem, was ihnen geschenkt ist*.

Für Kohelet sind dabei zwei Grunderfahrungen wichtig und evident: einerseits, dass für den Menschen *das Ganze* des Daseins *nicht durchschaubar* ist, und andererseits, dass er *GOTT in allem voraussetzt* als den, der in allem Geschehenden *der eigentlich Wirkende ist*. Darin unterscheidet sich Kohelet von den meisten Existenzphilosophen unserer Zeit.

Im 3. Kapitel findet sich das bekannte und oft zitierte Gedicht von der Zeit. Die ersten vier Verse lauten:

„Alles hat seine Zeit,
eine Zeit für jedes Geschehen unter dem Himmel:
eine Zeit zum Gebären
und eine Zeit zum Sterben,
eine Zeit zum Pflanzen
und eine Zeit zum Abernten der Pflanzen,
eine Zeit zum Töten
und eine Zeit zum Heilen,
eine Zeit zum Niederreißen
und eine Zeit zum Bauen,
eine Zeit zum Weinen
und eine Zeit zum Lachen,

²⁷ Koh 2,24–26.

eine Zeit für die Klage
und eine Zeit für den Tanz“²⁸.

Kohelet mahnt: Man kann nicht zu jeder Zeit alles tun. Unser Leben läuft in Phasen und Etappen ab. Für ein glückliches Leben ist es schädlich, Etappen zu überspringen. Wenn etwas organisch wachsen soll, muss man dem Werden Zeit lassen und darf andererseits nicht den geeigneten Moment nutzlos verstreichen lassen. Kohelet schildert das Leben mit seinen Höhen und Tiefen. Dabei stellt sich uns heute die Frage: *Haben wir solches Leben in Kontrasten nicht fast verlernt?* Z. B. den Kontrast zwischen Verzicht und Fülle, zwischen Karfreitag und Ostern, den das Fasten ausdrückt? Wird das Leben nicht fad, wenn es auf einem stets ähnlichen Level dahinplätschert?

Kohelet plädiert damit jedoch nicht etwa für einen schicksalsergebenen Fatalismus. Die Verse, die auf das Gedicht folgen²⁹, sagen es deutlich: Es ist der ewige Gott, der den Menschen seine Lebenschancen schenkt. Doch Gottes Wirken bleibt für den Menschen im letzten *undurchschaubar*. Aber all unser Denken und Wollen, unser Tun und Handeln erhält Teil am ewigen Sein Gottes, es erhält Ewigkeitswert.

Des weiteren rät Kohelet, sich dem Leben zu stellen, seine Höhen und Tiefen zu erfahren, Schmerz und Verlust an sich heranzulassen. Im Erleben von Freude und Schmerz erfahren wir die Höhepunkte unseres Lebens. Und es stimmt ganz und gar nicht, dass Schmerz oder Tränen nur negativ sind; sie sind vielmehr Ausdruck intensivsten Lebens. Hier, scheint mir, ist Kohelet äusserst aktuell, und wir können von ihm lernen in unserer Suche nach Glück.

Wer nach einem Ratschlag vom Glücksphilosophen Kohelet sucht, findet ihn gegen Ende seines Buches. Da spricht er direkt seine Zuhörer oder Leser an mit folgenden Worten:

„Geh, iss freudig dein Brot,
guten Herzens trinke deinen Wein,
denn längst hat Gott dein Tun begnadet.

²⁸ Koh 3,1–4.

²⁹ Koh 3,9–15.

„O Glück des Menschen . . .“

Trag jederzeit frische Kleider,
und nie fehle duftendes Öl auf deinem Haupt.
Mit einer Frau, die du liebst, genieße das Leben,
alle Tage deines Lebens voll Windhauch,
die er dir unter der Sonne geschenkt hat,
alle deine Tage voll Windhauch.
Denn das ist dein Anteil am Leben,
für deine Mühe, für die du dich unter der Sonne anstrengst.
Alles, was deine Hand zu tun findet,
tu es mit deiner Kraft;
denn es gibt weder Tun noch Rechnen noch Können noch Wissen
im Gruftreich, wohin du unterwegs bist“³⁰.

Brot, Wein und Öl sind in der Bibel besonders hervorgehobene Gaben Gottes. Der Schöpfungspсалм 104 spricht davon mit folgenden Worten:

„Du lässt Gras wachsen für das Vieh,
auch Pflanzen für den Menschen, die er anbaut,
damit er Brot gewinnt von der Erde
und Wein, der das Herz des Menschen erfreut,
damit sein Gesicht von Öl erglänzt
und Brot das Menschenherz stärkt“³¹.

Im Ersten Testament gehören Essen und Trinken zu den Grundbedürfnissen des Menschen. Sie sind Zeichen des Wohlbefindens und der Freude. Der Traurige, Verstörte, Ängstliche und Depressive isst nicht. Sich „im Frust“ einen Kummerbauch zuzulegen und in sozialer Isolation und Depression zur Flasche zu greifen, ist in biblischer Zeit nicht üblich gewesen³².

³⁰ Koh 9,7–10.

³¹ Ps 104,14f.

³² Das Verhältnis des Menschen zu den Nahrungsmitteln in der damaligen Gesellschaft war ein anderes als in unseren Industriegesellschaften: dort war die Erfahrung des Mangels bestimmend, vor dessen Hintergrund das tägliche Brot als wirkliche Gabe und dankbar empfangen wurde. – Für den Angehörigen unserer westlichen Konsumgesellschaft herrscht dagegen die Erfahrung des Überflusses vor, dessen er sich kaum erwehren kann.

Essen und Trinken sind in der Bibel immer auch *Formen des gemeinschaftlichen Lebens*. Für die grosse Freude und Gemeinsamkeit in der messianischen Zeit des Friedens unter den Völkern verwendet die Bibel das Bild vom „*Festmahl* mit besten und feinsten Speisen und besten, erlesenen Weinen“³³.

Ebenso ist die *Liebe zwischen Mann und Frau* ein bedeutsames und vordringliches Geheimnis, das in der Schöpfungsordnung grundgelegt ist. Das zeigt schon der Bräutigamsjubiläum im zweiten Kapitel der Bibel: In dem Moment, da Gott Mann und Frau zusammenbringt, bricht Adam in Jubel aus:

„Diesmal ist sie's!
Bein von meinem Gebein,
Fleisch von meinem Fleisch!
Die sei gerufen
Ischa, Frau,
denn vom Isch, vom Mann, ist die genommen.
Darum lässt ein Mann seinen Vater und seine Mutter und haftet
seiner Frau an, und sie werden zu einem Fleisch.
Die beiden aber, der Mensch und seine Frau, waren nackt,
und sie schämten sich nicht“³⁴.

Im *Hohenlied*, dieser einzigartigen Poesie der Liebe im Ersten Testament, wird ermahnt: „Freunde, esst und trinkt, berauscht euch an der Liebe!“³⁵ Es muss wohl kaum betont werden, dass die Bibel nicht für Laxheit oder primitiven Sexismus wirbt. Vielmehr erkennt und bejaht die Heilige Schrift diese sexuelle Grundstruktur des Menschen als gottgegeben und gut.

Kohelet erlebt die *Freude* als eine Form göttlicher Offenbarung³⁶ und erfährt Essen und Trinken als Gaben des Schöpfergottes und die Liebe zwischen Mann und Frau grundgelegt im göttlichen Schöpfungswerk. „Sein Brot essen und seinen Wein trinken und die sexuelle

³³ Jes 25,6–8.

³⁴ Gen 2,23–25.

³⁵ Hld 5,1.

³⁶ Vgl. Koh 5,17–19; 9,7–10.

Freude erleben“ sind somit Grundvollzüge in der Annahme der Schöpfung.

Der *Aufruf zur Freude* bezieht sich auf das alltägliche Leben und auf das Leben hier und heute, denn für Kohelet liegt der dem Menschen zukommende *Anteil* nicht im *Jenseits*, sondern *in diesem Leben hier auf Erden*, und zwar im freudigen Genuss der gottgegebenen Gaben und im Vollzug der Schöpfungsordnung³⁷.

Der Aufruf zur Freude und die kritische Erkenntnis, dass alles menschliche Wirken vergänglich ist, könnten zu einer passiven Lebenshaltung verleiten. Diesem Missverständnis begegnet Kohelet mit dem Ratschlag, alles mit Kraft zu tun, was die Hand zu tun findet, d. h. mit anderen Worten: das uns *Naheliegende* und das uns *Mögliche* zu *tun*. Gerade die Kürze des Lebens gibt dem Handeln des Menschen seinen Wert und seine Dringlichkeit.

Zusammenfassung:

Die Bibel spricht wenig von Glück. Was wir heute „Glück“ nennen, bezeichnet die Tora mit „Gelingen“ und „Segen“. Eine Familie mit Kindern, ein langes Leben und Freude an der Tora sind biblische Bilder von Segen oder Glück.

Auch die Gebete der Psalmen kennen dieses Glück. Dahinter jedoch wird noch ein anderes, tieferes, wahreres Glück erahnt, das Glück mystischer Gottverbundenheit, das Glück, sich dem heilenden, barmherzigen, rettenden und befreienden GOTT anzuvertrauen, auf IHN zu hören, sich IHM zu überlassen.

Die prophetische Verkündigung Michas sieht als Schlüssel zu einem erfüllten und glücklichen Leben das menschliche Bemühen um gerechtes Handeln, um Güte und Treue. Und bescheiden, in lebendiger Beziehung mit Gott, unsere Lebensetappen zu leben.

Im Zeitalter des Hellenismus setzen die Überlegungen im Buch Kohelet einen neuen Akzent. Die Fokussierung auf das individuelle Leben schärft das Bewusstsein von der begrenzten Lebenszeit und der Un-

³⁷ Vgl. zu diesem Abschnitt Koh 9,7–9.

abwendbarkeit des individuellen Todes. Dadurch wird umso dringlicher, dass wir die Augenblicke der Freude erfassen und auskosten. Freude bringt das alltägliche Leben mit Essen und Trinken, mit Beziehungen und Liebe, mit Handeln und Wirken.

Auch bei Kohelet, diesem Spätwerk der Bibel, wird das „Gute“, oder wie dann meist übersetzt wird, das „Glück“ als Gabe und Geschenk Gottes charakterisiert.

Glück ist kein Modus des Habens, sondern ein Modus gegenwärtigen Erlebens. Glück ist nicht etwas Absolutes oder Objektives, also unabhängig vom Menschen Seiendes. Glück wird erst zu „unserem Glück“, wenn wir es sehen und erleben können. Der dem Menschen zukommende Anteil ist die Erfahrung der Freude und nicht die Anhäufung von Besitz.

Solches Erfahren und Erleben von Glück ist von Gott ermöglicht. Gott ist also nicht nur Geber der Gaben, sondern ebenso derjenige, der das Geniessen dieser Gaben auch noch ermöglicht. So offenbart sich Gott auch in der Freude des Herzens.

Was ist zu tun, um Glück zu erleben? Rückgreifend auf die Bibel, den Talmud und die Erfahrung des Chassidismus und des Urchristentums gibt uns Martin BUBER folgendes zu bedenken:

„Die Welt, in der du lebst, so wie sie ist, und nichts anderes, gewährt dir den Umgang mit GOTT, ihm, der dich und das in der Welt weilende Göttliche, soweit es dir anvertraut ist, zugleich erlöst. Und deine eigene Beschaffenheit, dies eben wie du bist, ist dein besonderer Zugang zu GOTT, deine besondere Möglichkeit für ihn. Lass dich deiner Lust an Wesen und Dingen nicht verdriessen, lass sie sich nur in den Wesen und Dingen nicht verkapiteln, sondern durch sie zu GOTT vordringen; empöre dich nicht wider deine Begierden, sondern fasse sie und binde sie an GOTT; nicht ertöten sollst du deine Leidenschaft, sondern sie heilig wirken und heilig ruhen lassen in GOTT. Aller Widersinn, mit dem die Welt dich kränkt, tritt dich an, damit du den Sinn in ihm entdeckst, und aller Widerspruch, der in dir selbst dich peinigt, wartet auf deinen Spruch, ihn zu bannen. Alles Urleid will Eingang in deine begeisterte Freude. Diese deine Freude aber ist es nicht, wonach du strebst. Sie wird dir zuteil, wenn du danach strebst, ‚GOTT zu erfreuen‘. Deine Freude erhebt sich, wenn du nichts

„O Glück des Menschen . . .“

mehr willst als die göttliche Freude – nichts mehr als die Freude selber“³⁸.

³⁸ Martin BUBER, Die Erzählungen der Chassidim (= Manesse-Bibliothek der Weltliteratur) (Zürich 1949) 19f.

Fern-sehen und Gott spielen – Glück in der Mediengesellschaft

Eine theologische Kritik der Medienreligion

Von Matthias LORETAN

Der Hans im Schneckenloch hat alles was er will
Und was er hat, das will er nicht
Und was er will, das hat er nicht
Der Hans im Schneckenloch hat alles was er will
In Medien

Was ist Glück? Was macht die Mediengesellschaft aus? Beginnen wir mit dem Einfacheren: einer diagnostischen Beschreibung der Mediengesellschaft¹.

1. Was macht die Mediengesellschaft aus?

- a. Die publizistischen Medien haben sich *quantitativ und qualitativ* immer mehr ausgebreitet. Auf den liberalisierten Medienmärkten entwickelten sich neue Formate wie Zielgruppenzeitschriften, Spartenkanäle und Netzmedien. Die technische Vermittlungsleistung und -geschwindigkeit durch Medien hat zugenommen. So stehen mit dem Internet rund um die Uhr Kommunikationsangebote zur Verfügung. 67% der Schweizer Bevölkerung ab 15 Jahren besitzt 2003 zu Hause einen oder mehrere Computer. Über die Hälfte (54%) der Schweizerinnen und Schweizer verfügt über einen privaten Internetanschluss. Fast die Hälfte der Bevölkerung (49,5%) benutzen täglich oder

¹ Otfried JARREN / Werner A. MEIER, Mediensysteme und Medienorganisationen als Rahmenbedingungen für den Journalismus, in: Otfried JARREN / Hartmut WESSLER (Hrsg.), Journalismus – Medien – Öffentlichkeit. Eine Einführung (Wiesbaden u. a. 2002) 99–163.

mehrmals in der Woche das Internet. Aber auch die Zahl der Radio- und Fernsehprogramme ist in den letzten 25 Jahren enorm gewachsen. Deutschweizerinnen und -schweizer schauen im Durchschnitt täglich 141 Minuten fern und hören 111 Minuten Radio². Die für die Mediennutzung aufgewendete Lebenszeit übersteigt jene der Berufsarbeit.

- b. Die Massenmedien durchdringen immer stärker und engmaschiger alle Bereiche gesellschaftlicher Kommunikation. Die *gesellschaftliche Wirklichkeit* wird in hohem Masse *medial konstruiert*. Dies gilt – wie wir zu zeigen versuchen – auch für die Diskurse und Praktiken des Glücks in modernen Gesellschaften. Die medial vermittelte und die unmittelbar erlebte Wirklichkeit verschwimmen ineinander. Die Medien sind also eine wichtige Sozialisationsinstanz, sie prägen die Kultur einer Gesellschaft und werden zu einem entscheidenden politischen Machtfaktor. An der Medienpräsenz entscheiden sich die Chancen des Machterwerbs und Machterhalts sozialer Akteure.
- c. Die Medienorganisationen haben sich sozial, politisch und wirtschaftlich von ihren herkömmlichen Kontexten gelöst und sich als System ausdifferenziert, das seine Funktionen nach eigenen und ökonomischen Regeln erfüllt. Die Organisation der Ressourcen über den Werbe- und Rezipientenmarkt erzwingt eine stärkere *Marktorientierung* bzw. *eine Ökonomisierung der öffentlichen Kommunikation*. Die Zersplitterung der Aufmerksamkeit nach politischen, religiösen oder weltanschaulichen Kriterien stellt zumindest für die kostenaufwendigen publizistischen Leitmedien ein ökonomisches Risiko dar. Das journalistische Modell der neutral vermittelnden Forumsmedien setzte sich deshalb vor allem bei der Tagespresse sowie bei den Generalistenprogrammen von Radio und Fernsehen durch, während die Unterhaltung sich nach den vermuteten Erwartungen der adressierten Lebensstilgruppen ausdifferenzierte³. Insgesamt förderte die Konkur-

² Vgl. SRG-Forschungsdienst (Angaben zur Mediennutzung in der Schweiz): http://www.forschungsdienst.ch/d/index_d.htm.

³ Die beratende und explizit nach bestimmten inhaltlichen (politischen oder religiösen) Kriterien deutende Publizistik richtet sich wie die Medienunterhaltung nach Lebensstilgruppen aus, erreicht aber im Vergleich zu ihr nurmehr Nischenmärkte.

renz um Aufmerksamkeit den Trend, Themen nach populären Mustern so aufzuarbeiten, dass sie von den Nutzern leicht verstanden und möglichst direkt in ihren Alltag integriert werden können. Diese Muster der Boulevardisierung setzten sich durch: zuerst bei der privatwirtschaftlich organisierten Presse, dann bei den privaten TV-Stationen, schliesslich über das *Media-Crossing* auch bei den öffentlichen TV-Stationen.

Bevor wir unsere Beschäftigung auf das Glück bzw. den Glücksdiskurs im Medium Fernsehen fokussieren, wollen wir eine *kleine Medientheorie des Glücks* entwerfen. Anders als bei der diagnostischen Beschreibung der Mediengesellschaft grenzen wir den Begriff des Mediums vorerst allerdings nicht auf Kommunikationsmedien für Massenpublika ein, sondern fassen ihn weit. Wir begreifen Medien als Gefässe, in denen sich Glück überhaupt erst fassen und in seinen Strukturen erklären lässt. Unter Medialität verstehen wir demnach die strukturelle Verfasstheit von Glück im Kontext der Gesellschaft.

2. Von der Schwierigkeit, das Glück zu definieren und theoretisch zu erklären (1. Medium: Theorie des Glücks)

Woher nimmt eine oder einer die Autorität, zu wissen, was Glück ist oder was Glück für die Menschen in der Mediengesellschaft bedeutet? Wer solches zu wissen beansprucht: Nimmt er nicht eine gottähnliche Position ein? Wie Nadelstiche in einen Ballon vermögen ungelegene Fragen von Kindern solch anmassende Ansprüche zum Platzen zu bringen: *Wie hat es denn der Guru mit dem Glück?* Ist er selber glücklich? – Beschämt müsste der Autor eingestehen, dass er nicht gerade ein Glückspilz ist. Seine Erfahrungen mit dem Glück sind durchzogen und reichen nicht soweit, dass sie ein Rezept oder ein Präzept für das Glück anderer abgeben könnten.

Die Verlegenheit des Autors ist allerdings nicht nur eine private, die Zurückhaltung hat auch einen systematischen Grund: Die *Skepsis* gilt dem Anspruch, zu wissen, was mein Glück *und* zugleich das Glück der anderen ausmachen soll. Sie gilt der Annahme, dass mein Glück auch das Glück der anderen sein soll. Wer heute eine inhaltliche Definition von Glück wagt, der stösst auf Widerstand. Der Anspruch eines

Guru, zu wissen, was das Glück – wenn schon nicht für alle, dann wenigstens für seine Anhänger – ausmacht, wird zumindest von jenen nicht geteilt oder für sich zurückgewiesen, die nicht zu seinen Jüngern zählen.

Die Pluralisierung und Individualisierung der Glücksvorstellungen in der Moderne verbieten es, theoretisch zu erklären oder moralisch (für alle gültig) zu begründen, was inhaltlich das Glück der Menschen ausmacht. Die Frage nach dem Glück wäre demnach nicht theoretisch oder moralisch zu entscheiden, sondern praktisch. Sie ist die Frage, auf die Menschen in ihrem Leben konkret antworten müssen. Oder noch pointierter: Sie ist die Frage, auf die Menschen *mit* ihrem Leben, mit ihrer Existenz, mit ihrem Glauben zu antworten haben. Ob die Betroffenen ein authentisches und dann allenfalls noch glückliches Leben führen, können sie weder theoretisch beweisen noch moralisch begründen; für die Glaubwürdigkeit ihrer lebenspraktischen Entscheidung können sie nur mit der Konsequenz ihres Lebens bzw. Glaubens einstehen.

Nicht einmal die Frage lässt sich theoretisch beantworten: ob das Glück den Sinn eines authentischen Lebens ausmache bzw. ob ein glückliches Leben schon ein sinnerfülltes Leben sei. Skeptiker oder gläubige Realisten würden hier einwenden: Ein (nur) glückliches Leben ist in dieser vorhandenen Welt nicht wahrscheinlich oder nur um den Preis der Verdrängung von Leiden, eigenem und anderem, möglich. Aber es wäre nicht ratsam, diese Einsicht einem hedonistischen Glückssucher theoretisch beweisen zu wollen. Im Dialog jedoch können die Beteiligten ihre perspektivischen Erfahrungen verschränken, den Zipfel Glück des anderen fassen und in der Anerkennung der Eigenart bzw. der Differenz des je anderen das Glück einer zwanglosen Verständigung genießen.

3. Von der Konsequenz der philosophischen Ethik, das Glück formal und auf die Praxis hin offen zu bestimmen (2. Medium: formale Definition)

Glück gibt es eher *im Plural*. „Glücke“ wären Stilformen, auf die Frage(n) des Lebens existentiell und praktisch zu antworten. Demnach dürfte es schwierig sein, inhaltlich substantielle Aussagen machen zu

können, die auf alle zutreffen. Seit ARISTOTELES behandelt die Philosophie zwar den Zusammenhang von Glück und Gerechtigkeit unter dem Titel des Guten. Doch das, was in einer Gesellschaft als das Gute oder als gutes Leben anerkannt wird, lässt sich am ehesten im Rahmen von individuellen und kollektiven Identitäten plausibel machen. Diese sind allerdings im Sinne einer universalistischen Moral *nicht verallgemeinerungsfähig*, sondern können Gültigkeit nur innerhalb der entsprechenden Sinn- und Wertegemeinschaft beanspruchen. Keine der konkurrierenden Überlieferungen bzw. Glücks- und Sinninterpretationen dürfen deshalb allgemeine Verbindlichkeit beanspruchen. Dort wo dies dennoch geschieht, verschleiern Sinn- und Traditionsgemeinschaften ihren partikularen Geltungsanspruch oder setzen ihn entweder mit manifester oder sublimierter Gewalt durch.

Sinn- und Wertegemeinschaften sind trotz ihres partikularen Geltungsanspruchs allerdings auch in pluralistischen Gesellschaften keineswegs überflüssig. Sie ermöglichen den Individuen, Sinn- und Motivationserfahrungen zu teilen und ihre unverwechselbare Identität als Personen zu bilden und durch Anerkennung sozial zu stabilisieren. Eine universalistische Moral, die mit autonomen, für ihr Handeln verantwortlichen Subjekten rechnet, ist deshalb auf entgegenkommende Lebens- und Sozialisationsformen angewiesen⁴. Entsprechend bleiben universalistische Moral und partielle Visionen vom guten Leben miteinander verflochten und dialektisch aufeinander bezogen.

Die Diskursethik unterscheidet zwischen *Fragen des guten Lebens und des Glücks* einerseits und solchen der *Gerechtigkeit* andererseits⁵. Eine allgemein verbindliche Antwort dürfen wir nicht erwarten, wenn wir fragen, was gut für mich oder gut für uns oder gut für andere ist. Allgemeingültigkeit stellt sich erst ein, wenn wir danach fragen, was

⁴ Jürgen HABERMAS, Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln (= stw 422) (Frankfurt a. M. 1983) 118; DERS., Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats (Frankfurt a. M. 1992) 25 und 48. Zum Thema öffentlicher Kommunikation vgl. vor allem ebd. 399–467 („Zur Rolle von Zivilgesellschaft und politischer Öffentlichkeit“) und 600–631 („Volkssouveränität als Verfahren“).

⁵ Jürgen HABERMAS, Erläuterungen zur Diskursethik (= stw 975) (Frankfurt a. M. 1991) 83.

gleichermaßen gut für alle ist. Unter diesem spezifisch moralischen Gesichtspunkt beschränkt sich Diskursethik auf Fragen, die mit Bezugnahme auf ein verallgemeinerbares Interesse gelöst werden können. Und das wären insbesondere Fragen der Gerechtigkeit. Philosophische Ethik ist, wo sie sich überhaupt noch für Fragen der Praxis zuständig weiss, vor allem eine prozedurale Gerechtigkeitsethik, die Prozesse auszeichnet, in denen die Beteiligten ihre Angelegenheiten vernünftig regeln können: Vernünftig hiesse im Kontext der Diskursethik vor allem ohne Gewalt, sondern über ein möglichst argumentativ zustandegekommenes Einverständnis.

Gerechtigkeitsfragen sind allerdings nicht die einzig relevanten Konflikte. Meistens brennen Menschen ethisch-existentielle Fragen sogar mehr unter den Fingern. Aber die ethisch-existentialen Fragen können nur aus der Perspektive je meines oder je unseres Selbst- und Weltverständnisses beantwortet werden. Die entsprechenden *Selbstverständnisdiskurse führen die Betroffenen* deshalb *in eigener Regie*. Sie selbst haben zu klären, wer wir sind und sein wollen, wie sie ihr Zusammenleben gestalten möchten und nach welchen Moden und Stilformen sie das Glück wagen oder glauben wollen.

Ein diskursethisch argumentierender Philosoph *verzichtet auf eine affirmative Theorie des guten Lebens oder des Glücks* und hält sich in gut theologischer Manier an das *Bilderverbot*, indem er sich der positiven oder inhaltlichen Vorschriften von Glück enthält. Er klärt das Glück nicht *für* die betroffenen Menschen, sondern beschränkt sich als ethischer Experte auf die Aufgabe, die vernünftigen Gehalte einer formalen Moral der gegenseitigen Achtung und Anerkennung zu klären und in den Selbstverständnisdiskursen der Beteiligten von innen heraus zur Geltung zu bringen.

Wo Philosophen zu inhaltlichen Fragen des guten Lebens und damit des Glücks Stellung nehmen, tun sie dies nicht mit der methodisch gesicherten Kompetenz von ethischen Experten, sondern in der Rolle von *Intellektuellen*. Sie verfügen dabei über keine privilegierte Erkenntnisposition. Wie die anderen Beteiligten sind auch die Intellektuellen (z. B. Philosophen, Schriftstellerinnen, Journalisten) endliche, leibgebundene und in konkreten Lebensformen sozialisierte Zeitgenossen, die ihre Situation fehlbar interpretieren können. So betrachtet sind Philosophen und wahrscheinlich auch Theologen keine Experten des Glücks oder des Heils.

Wenn also der Inhalt oder die Substanz des Glücks nicht (mehr) theoretisch definiert werden kann, sondern im Respekt vor der Freiheit der Beteiligten offen gehalten werden soll, wollen wir es wenigstens mit einer *formalen Umschreibung des Glücks* versuchen: Glück wäre demnach eine ganzheitliche subjektive Erfahrung, in der körperliche, seelische und geistige Dimensionen in einem flexiblen Gleichgewicht zusammenspielen. Dieses innere Gleichgewicht ist insofern prekär, als die Beteiligten unter kontingenten Bedingungen objektive, soziale und subjektive Ansprüche zu berücksichtigen und zu optimieren haben. Glück kann deshalb nicht zureichend nach objektiven Kriterien wie wahr oder falsch und richtig oder falsch bzw. vormals gut oder böse beurteilt werden, sondern wird von den Betroffenen nach Kriterien der Verdichtung und Intensivierung von Sinn evaluiert. Glück ist entsprechend nicht delegierbar, sondern in die ethisch-existentielle Verantwortung der Personen gestellt. Je nach dem, wie Menschen Glück kontextuell modulieren, lassen sich verschiedene Stile unterscheiden, glücklich zu werden bzw. zu sein:

- hedonistisch – asketisch;
- an das dichte Erleben des Augenblicks verschwendend – im Hinblick auf längerfristige, ja ewige Zeithorizonte mässigend;
- emotional – reflexiv;
- aktiv planend – mit passiver Sensibilität sich auf das Unverfügbare einstellend.

4. Modelle des Glücks in der Kunst

(3. Medium: Ästhetik des Glücks)

Wenn wir Glück theoretisch nicht erklären und begrifflich nur formal definieren können, sind wir dennoch nicht stumm oder sprachlos. Es sind vor allem die Wahrnehmungs- und Kommunikationsmedien der Kunst, die Glück *als Inhalt* nicht nur (objektiv) *darstellen*, sondern es *als Gefühl* auch (subjektiv) *auszudrücken vermögen*. Jene, die sich auf das (Un-)Glück in und mit der Kunst einlassen, werden es *unmittelbar ästhetisch geniessen*. Die Malerei (Bild), die Literatur (Erzählung, Gedicht), die Musik (Ton), das Theater (Szene) oder der Film thematisieren erfüllte Sinn- und Glückserfahrungen allerdings nicht in allgemeinen

Begriffen oder Systemen, sondern fassen sie in spezifisch ästhetische Modelle⁶. Glück kann in Gesten und Farben aufscheinen, Romane und Filme reflektieren die Realisation von Glück in der Verschränkung von Erzählperspektiven, und schliesslich lässt die Musik das Prekäre und Flüchtige des dichten Augenblicks im Medium der Zeit hörbar werden. Indem Kunst die spezifischen Möglichkeiten der Wahrnehmungs- und Ausdrucksmedien nutzt, kann sie ganzheitliche Erfahrungen wie das Glück sinnlich konkret darstellen und erleben lassen.

Im Akt subjektiven Kunsterlebens werden die Beteiligten ganzheitlich sowohl im Bewusstsein (kognitiv) als auch im Gefühl (emotional) angesprochen. Der modernen Kunst ist insofern eine *kritische Reflexivität* eigen, als sie sich als eine ausdifferenzierte oder spezifische Praxis versteht. Als solche weiss sie um das Prekäre erfüllter Sinnerfahrung und um die Möglichkeit des Scheiterns bzw. um die Fragmentarität des Glücks in der gesellschaftlichen Praxis. Indem sie sich ihrer Grenze bewusst ist, verzichtet sie darauf, die Rezipienten im ästhetischen Genuss zu überwältigen oder süchtig zu machen (Eskapismus). Die Grenzen des Kunstwerkes (des Bildausschnitts, des Anfangs und des Endes einer Geschichte oder eines musikalischen Werkes) werden zum Anlass, die Beteiligten anzuregen, darüber nachzudenken, was das ästhetisch Erlebte mit ihrer alltäglichen Erfahrung zu tun hat: Warum Glück nicht gelingt (Kontrafterfahrung)? Warum Optionen des Handelns einsichtig werden (Sinnerfahrung)? Wie sie zu einem erfüllenden Erlebnis werden können (Motivationserfahrung)? Kunst stellt diese Fragen allerdings nicht explizit, sondern mit den spezifischen Möglichkeiten ästhetischer Reflexivität.

Kunst ermöglicht einerseits ein ganzheitliches Glückserleben und mutet andererseits ihren Adressaten die Irritation zu, dass diese ästhetische Sinnerfahrung nicht das Ganze der Wirklichkeit ausmacht. Indem sie die Differenz zwischen Kunst und gesellschaftlicher Praxis bewusst hält, regt sie im Genuss zum Denken an. Reflexivität und Genussfähigkeit müssen demnach keine Gegensätze sein, sondern können einander

⁶ Dietmar MIETH, *Moral und Erfahrung 1: Grundlagen zur theologisch-ethischen Hermeneutik* (= SThE 2) (Freiburg i. Ü. 41999), bes. 60–90 (Kapitel II: Narrative Ethik – Beitrag der Dichtung zur Konstituierung ethischer Modelle); Hille HAKER, *Moralische Identität. Literarische Lebensgeschichten als Medium ethischer Reflexion. Mit einer Interpretation der „Jahrestage“ von Uwe Johnson* (Tübingen 1999).

wechselseitig fördern. Drei Kriterien, die ADORNO für die moderne Kunst im allgemeinen formuliert hat⁷, lassen sich deshalb sinngemäss auch für eine Ästhetik des Glücks fruchtbar machen:

- Kunst erzählt vom Glück als Sinnerfahrung nicht in allgemeinen Begriffen, sondern bringt sie mit ihren spezifisch gestalterischen Mitteln *sinnlich konkret* zum Ausdruck.
- In Rücksicht auf die verschiedenen Lebensperspektiven bietet Kunst eine auf die Interpretation der Lesenden oder Betrachtenden hin offene Struktur an. Sie verzichtet auf eine autoritäre Sicht des Glücks bzw. der ästhetischen Erfahrung und regt zum Denken an.
- Wegen der Negativität der Wirklichkeit und wegen des prekären Charakters des Glücks ist die Darstellung von erfüllter Sinnerfahrung notwendig fragmentarisch.

5. Vom Unglück, glücklich sein zu müssen und dafür Verantwortung zu übernehmen (4. Medium: persönliches Glück als Konglomerat oder flexibles Gleichgewicht)

Die Qualität der Antwort auf die lebenspraktische Frage nach dem Glück hängt von verschiedenen Faktoren ab. Die Abbildung der Strukturen, welche die Glücksdiskurse in modernen Gesellschaften prägen, gleicht schon fast einem Minenfeld. Funktionale Differenzierung, Pluralisierung und Individualisierung stellen moderne Gesellschaften strukturell auf Wandel um und halten ihre Dynamik offen. Ihre *Offenheit und Dynamik* unterscheiden die modernen Glücksdiskurse von den vormodernen Glücksmodellen. Vergesellschaftete Individuen wachsen nicht mehr in eine geschlossene Lebenswelt hinein, in der Fragen der Wahrheit, der Moral und der Freiheit im Rahmen einer einheitlichen Vernunft oder einer religiösen Tradition für alle gültig interpretiert werden bzw. immer schon gedeutet worden sind.

Für die Realisation des Glücks oder allgemeiner für die Sozialisation bzw. die Bildung individueller Identität kann die strukturelle

⁷ Theodor W. ADORNO, Negative Dialektik (Frankfurt a. M. 1966).

Offenheit moderner Gesellschaften einen Zugewinn an Freiheit und authentischer Lebensgestaltung bedeuten. Die Offenheit moderner Gesellschaften kann allerdings auch Unübersichtlichkeit erzeugen und als strukturelle Überforderung lähmend wirken. In der modernen entzauberten Welt stellt die Realisation von Glück bzw. die Bildung von Identität einen riskanten Prozess dar. Die vergesellschafteten Individuen sind sowohl *zur Freiheit berufen* als auch *dazu verdammt*. Zur unangenehmen Konsequenz der Freiheit gehört, dass die Menschen in der Moderne ihr Glück auch zu verantworten haben. (Zum folgenden siehe das Schaubild „Glück in der Moderne“ am Ende des Beitrags.)

a. Sachliche Anforderungen

In welchen Kunden- und Klientenbeziehungen realisieren Individuen ihr Glück? Welche Waren und Dienstleistungen nehmen sie dazu in Anspruch: Fitnessangebote, Rituale bei Lebensübergängen oder Fernsehsendungen? Über welche Ressourcen (Geld, Macht, Wissen, Technik) verfügen sie, wenn sie die objektiv auf sie zukommenden Probleme (Bedingungen der Möglichkeit von Glück) lösen?

b. Soziale Ansprüche

Die Ressourcen oder äusseren Bedingungen, um glücklich zu werden, sind in der Gesellschaft ungleich verteilt. Dürfen Personen bei der Realisierung ihres Glücks auf Gerechtigkeit, Solidarität und Anerkennung bauen, mit wie viel Konkurrenz müssen sie rechnen? Wie geht eine Gesellschaft mit Unterschieden um? Wie werden Distinktionen bzw. Selbststilisierungen von der sozialen Mitwelt bewertet?

Von der Art, wie die *sozialen Konflikte über inhaltliche Glücksvorstellungen* gelöst werden, hängt nachhaltig das Glück bzw. das Unglück der Beteiligten ab. Der Streit um Glücksvorstellungen, Werthaltungen und letzte Sinnvorstellungen kann das Glück der Beteiligten nachhaltig negativ beeinflussen. Die Moderne hat aus dem Schock der Religionskriege eine radikale Konsequenz gezogen: Sie erklärte das religiöse Bekenntnis und das Glücksstreben insofern zur Privatsache, als niemand gegen seinen Willen im Namen einer höheren Vernunft zu einem bestimmten Bekenntnis oder zu einem bestimmten Glück gezwungen werden darf.

Sozialwissenschaftlich nüchtern lässt sich beschreiben, wie vergesellschaftete Individuen bei der Realisation ihres Glücks *in unterschiedlichen Rollen aufeinander stossen*: als Anbieter oder als Klienten von Glücksgütern, als Konkurrenten im Wettbewerb um beschränkte Ressourcen, als Mitglieder von Gemeinschaften, die sich auf gemeinsame inhaltliche Werte und Wahrnehmungsmuster beziehen und entsprechend die Wirklichkeit entweder analog oder anders deuten, sowie als Bürger von Staaten, die sich auf allgemeine Perspektiven der Konfliktlösung und gegenseitiger Anerkennung zu verständigen haben.

Werte und damit auch inhaltliche Vorstellungen des Glücks können auch in modernen Gesellschaften mit anderen geteilt werden. Sollen sie allerdings gesellschaftsweit und damit für alle Beteiligten Gültigkeit haben, werden die Werte notwendig abstrakt, wenn nicht sogar *formal*, das heisst, sie betreffen Verfahren und Strukturen, die *regeln, wie die Betroffenen in modernen Gesellschaften eben auf plurale Weisen glücklich werden können* und nach welchen Kriterien die Chancen bzw. Ressourcen des Glücks verteilt sind (moralische und rechtliche Fragen der Gerechtigkeit). Im Rahmen der kontingenten Strukturen haben sich die vergesellschafteten Individuen einerseits darauf einzustellen, ein glaubwürdiges und sinnerfülltes Leben zu führen. Als Bürger tragen sie andererseits *politische Mitverantwortung* für gesellschaftliche Strukturen, die sie im Sinne einer universellen Moral so auslegen sollten, dass die Freiheitsrechte der Individuen garantiert, die Chancen und Glücksgüter gerecht verteilt und die Wohlfahrt und das Glück der Beteiligten subsidiär gefördert werden.

c. Subjektive Ansprüche

Was macht ein gutes und glückliches Leben aus? Mit welchen Optionen will ich meine Freiheit verwirklichen? Nach welchen Werten wollen wir als Gemeinschaft die Wirklichkeit deuten? Wer will ich, wer wollen wir als Gemeinschaft sein?

Personen können andere Personen allenfalls für ihr Unglück verantwortlich machen, jedoch nicht für ihr Glück. Und dennoch sind Menschen zur Realisierung ihres Glücks auf andere angewiesen. Im geteilten Glück fühlen sich Menschen anerkannt. Und auch wenn die Frage nach dem Glück nicht für alle gültig gelöst werden kann, sondern die Betroffenen in der ersten Person Singular oder Plural darauf ethisch-existen-

tiell zu antworten haben, verliert das Problem nicht an *Virulenz*. Im Gegenteil, indem Menschen als in modernen Verhältnissen vergesellschaftete Individuen *Verantwortung für ein bewusstes und authentisches Leben* übernehmen, sind sie radikal mit der Möglichkeit des Scheiterns konfrontiert. Und diese Möglichkeit kann Angst machen. Angst aber ist die Kehrseite der Freiheit und damit eine schlechte Voraussetzung für das Glück oder das Heil der Menschen.

6. Wozu Fern-sehen? Die Unterhaltung liegt so nah (5. Medium: Massenmedien am Beispiel des Leitmediums Fernsehen)

Glück ist im Fernsehen meist nicht angeschrieben. Zwar gibt es auch in der Television Formate, die Glück *explizit thematisieren*: Horoskope, Shows zum Jahreswechsel, Formate für Datings und Partnerwahl, philosophische Streitgespräche und Beratungssendungen. Aber wie schon bei der Kunst und später bei der Werbung lassen wir uns auch beim Fernsehen von der Vermutung leiten, dass Glück nicht dann am wirkungsvollsten kommuniziert wird, wenn es explizit zum Thema wird. Glück dürfte sich auch in der Television *implizit* einstellen, dann nämlich, wenn die spezifischen Möglichkeiten des Mediums optimal genutzt werden. Der Grund für diese Vermutung liegt darin, dass Fernsehen als audiovisuelles Medium Glück nicht nur darstellt, sondern auch ausdrückt und erlebbar macht. Also fragen wir im folgenden nicht, wie Fernsehen Glück darstellt, sondern ob und wie Fernsehen glücklich macht.

Das Massenmedium Fernsehen wird von der Kommunikationswissenschaft als ein soziales System beschrieben, in dem sich Anbieter und Nutzer in ihrem Verhalten wechselseitig aufeinander beziehen. Zum einen bieten professionelle Organisationen Leistungen an und strukturieren mit dem Programmangebot Publikumserwartungen. Zum anderen nutzen die Zuschauer die Programme nach Präferenzen, auf die sich wiederum die Anbieter einzustellen haben. Unter einer analytischen Perspektive lassen sich zwei Profile der Mediennutzung unterscheiden: Rezipienten wenden sich als *Klienten* den Medien mit privaten und der unmittelbaren Bedürfnisbefriedigung dienenden Optionen zu, als *Bürger* nutzen sie die Medien, um sich in ihrer Umwelt besser zu orientieren

und als Mitglied der Gesellschaft ihre Verantwortung für das Gemeinwesen wahrzunehmen. Auf diese Nutzungsprofile antworten die Medien ihrerseits mit spezifischen Angeboten, die sich zu den Leitfunktionen Journalismus und Unterhaltung ausdifferenziert haben⁸. Während die *Unterhaltung* einen *direkten Beitrag zur privaten Bedürfnisbefriedigung und damit zum Glück der Teilnehmer* leistet, ist der *Nutzen beim Journalismus ein indirekter*.

Bei unserer Untersuchung der Glücksdiskurse im Fernsehen lassen wir uns im folgenden von der Frage leiten, ob und wie die beiden Leitfunktionen der Massenmedien, Journalismus und Unterhaltung, einander sinnvoll ergänzen und wie kognitive und emotionale Formen der Modulation bzw. Konstruktion von Wirklichkeit bzw. Glück einander in die Quere kommen können.

a. Kognitives Nutzenprofil: indirekte Problembearbeitung bzw. Glücksrealisierung im Journalismus

Die Medien stellen ihren Adressaten *Informationen bzw. aktuelles Wissen* zur Verfügung. Der Journalismus als professionelles Leistungssystem reduziert die Komplexität der Wirklichkeit, indem er nach Kriterien öffentlicher Relevanz Themen auswählt und ihnen Ordnungsmuster wie Ort, Zeit, (verantwortliche) Akteure, Ursachen und Ziele ein schreibt. Diese Modulierung oder Konstruktion lässt das Publikum die Wirklichkeit als eine Folge von Ereignissen wahrnehmen. Der Nutzen des wissensorientierten Journalismus ist *kognitiver* Art. Das professionelle System vermittelt dem Publikum aktuelles Wissen zur privaten oder politischen Bearbeitung der diagnostizierten Probleme. Mit dem erworbenen Wissen vermögen Privatpersonen und Bürger sich kompetenter in der Wirklichkeit zurechtzufinden. Der kognitive Nutzungsstil der Medien setzt allerdings ein bestimmtes Mass an Triebverzicht oder mindestens einen zeitlichen Aufschub der Bedürfnisbefriedigung voraus. Insofern ist der Nutzen des informationsorientierten Journalismus für die Adressaten indirekt.

⁸ Christoph NEUBERGER, Journalismus als Problembearbeitung. Objektivität und Relevanz in der öffentlichen Kommunikation (Konstanz 1996) 323–325.

Im Fernsehen leisten vor allem Sendeformen wie Nachrichten und politische Magazine die aktuelle wissensorientierte Aufbereitung von Themen. Insbesondere die Fernsehnachrichten informieren über negative Ereignisse, die für die Betroffenen in der Regel Unglück bedeuten und deren Folgen für die Rezipienten insofern relevant sind, als sie der Realisierung ihrer Optionen entgegen stehen können. In politischen Magazinen werden Strategien diskutiert, wie Probleme gelöst und Rahmenbedingungen geschaffen werden können, in denen die Menschen einzeln und gemeinsam glücklich leben können. Journalismus nimmt Glück vor allem als Kontrasterfahrung oder konkrete Negation in den Blick. Er stellt Unglück als negatives Ereignis dar, moduliert die relevanten Themen öffentlicher Problemwahrnehmung und diskutiert die Beiträge der anderen professionellen Systeme zur Lösung der anstehenden Probleme.

b. Emotionales Nutzenprofil: direkte Bedürfnisbefriedigung oder Unterhaltung als unmittelbares Glückserleben

Anders verhält es sich mit dem *unterhaltungsorientierten Nutzenprofil* der Medien. Unterhaltungsangebote haben vor allem einen *emotionalen* Nutzen. Indem Rezipienten die Übertragung eines Fussballspiels mitverfolgen oder Musik hören, befriedigen sie in der Regel direkt ein Bedürfnis: Sie entspannen sich. Die beiden Nutzenprofile Unterhaltung und Information sollten nicht gegeneinander ausgespielt und moralisiert werden: Informationsorientierung ist nicht per se gut, während auch umgekehrt gilt, dass Unterhaltungsorientierung nicht per se negativ ist. An der Unterhaltung als sittlichem Wert privater Lebensgestaltung knüpft Walter LESCH an⁹, wenn er empfiehlt, sich nicht krampfhaft an ein einziges normatives Konzept von Öffentlichkeit zu klammern, sondern die Beiträge der Medien (a) zur *privaten Unterhaltung des Publikums* sowie (b) zur *Herstellung demokratisch funktionsfähiger Öffentlichkeiten* als je spezifisch ethische Leistungen zu würdigen und beide kritisch aufeinander zu beziehen. Der demokratietheoretisch begründete Anspruch an

⁹ Walter LESCH, Zeit-Zeichen nach der „Postmoderne“. Zur diagnostischen Funktion medienethischer Diskurse, in: Adrian HOLDEREGGER (Hrsg.), Kommunikations- und Medienethik. Interdisziplinäre Perspektiven (= SThE 84) (Freiburg i. Ü. / Freiburg i. Br. 1999) 21–38.

das Publikum und seine politische und soziale Mitverantwortung sollte sich vor elitären Überforderungen hüten.

Der resignierte Gestus publikumsethischer Analysen wird neuerdings durch realistische Konzepte einer Ethik der Mediennutzung abgelöst¹⁰. In einer bedürfnisethischen Perspektive geht Rüdiger FUNIOK von den medienbezogenen Wünschen und Bedürfnisbefriedigungen des Publikums aus. Indem er die Rezipienten bei ihrem Lebensgefühl abholt, kann FUNIOK seinen Adressaten ethische Dimensionen der von ihnen bejahten Lebensstilgestaltung aufzeigen und die *Unterhaltung als sittlichen Wert privater Lebensgestaltung* würdigen. Konzipiert wird Mediennutzung nicht nur als mediale Form politischer Partizipation, sondern auch als Teil des privaten Konsumstils, der in einer gemeinwohlorientierten Rahmenordnung als Ausdruck freier Selbstbestimmung gelten kann, zugleich aber auch ökologisch und sozial mitverantwortlich ist. FUNIOK schlägt deshalb eine anthropologische Begründung der Funktionen der Unterhaltung vor¹¹.

Die beiden Nutzenprofile, die Wissens- bzw. Unterhaltungsorientierung, sind analytische Unterscheidungen, die sich im Medienalltag nicht fein säuberlich trennen lassen. *Infotainment* etwa ist eine Mischform, bei welcher der informationsorientierte Journalismus unterhaltende Stilmittel nutzt, um im Wettbewerb mit anderen Anbietern die Aufmerksamkeit des Publikums – als knappes Gut in einem ökonomisierten Medienmarkt – zu erreichen. Infotainment kann als eine spezielle Art der Rhetorik im Kontext medial vermittelter Massenkommunikation begriffen werden. Aus einer medienethischen Perspektive könnte etwa eingeräumt werden, dass Infotainment dann sinnvoll und richtig ist, wenn es den informationsorientierten Journalismus unterstützt, sein Ziel zu erreichen: nämlich ein aufmerksames und möglichst kritikfähiges Publikum zu bilden.

¹⁰ Rüdiger FUNIOK, Legitime Bedürfnisbefriedigung in einer gemeinwohlorientierten Rahmenordnung, in: Christian SCHICHA / Casten BROSDA (Hrsg.), *Medienethik zwischen Theorie und Praxis. Normen für die Kommunikationsgesellschaft* (Münster 2000) 62–75.

¹¹ Rüdiger FUNIOK, Grundfragen einer Publikumsethik, in: HOLDEREGGER (Hrsg.), *Kommunikations- und Medienethik* (oben Anm. 9) 234–252.

7. Tagesshow als zerstreues Ritual

Wie werden aktuelle TV-Nachrichtensendungen wie die *Tagesschau* oder das Magazin *10 vor 10* dem Informationsauftrag der Medien gerecht? Anhand einer bescheidenen Beobachtung wollen wir aufzeigen, dass das Infotainment der tagesaktuellen Nachrichtensendungen den Zuschauern einen informationsorientierten Umgang mit Medienbotschaften erschwert und damit eine kontraproduktive Wirkung auf die kognitive Problembearbeitung und auf die Bildung von Wissen und politischer Verantwortung haben kann.

Werden Zuschauer nach einer Tagesschau gefragt, wie viele Nachrichten ihnen in Erinnerung geblieben sind, vermögen sie sich unmittelbar nach der Sendung an drei bis fünf Themen von durchschnittlich 15 zu erinnern. Mit grösserer zeitlicher Distanz zur Ausstrahlung der Sendung nimmt diese Zahl rasch ab. Wer erinnert sich etwa heute an die Informationen der gestrigen Tagesschau?

Diese Beobachtung lässt Zweifel aufkommen, ob die Zuschauer die audiovisuellen Nachrichtensendungen wirklich nutzen, um informiert zu sein und kognitives Wissen aufzubauen. Mindestens ebenso evident erscheint die Gegenthese, die Tagesshow vermittele den Zuschauenden bloss das *Gefühl, informiert zu sein*. In diesem Gefühl liegt der emotionale Nutzen für die Zuschauenden. Zwischen dem Anspruch der kognitiven Verarbeitung der Medienbotschaften und dem Gefühl des Informiertseins besteht allerdings eine Spannung.

Die Medienpsychologin Herta STURM machte aus wahrnehmungspsychologischer Sicht schon vor der Kommerzialisierung des Fernsehens auf die Schwierigkeit aufmerksam, aktuelle Nachrichten zu nachhaltigem Wissen zu verarbeiten¹². Durch die Emotionalisierung und Dramatisierung der Bilder fehlt den Rezipienten jene Halbsekunde, die sie benötigten, um *Informationen in Zusammenhänge einzuordnen* – also zu Wissen zu verarbeiten – und in ihrer Bedeutung für das eigene Handeln zu bewerten.

¹² Herta STURM, Fernsehdiktate. Die Veränderung von Gedanken und Gefühlen. Ergebnisse und Folgerungen für eine rezipientenorientierte Mediendramaturgie (Gütersloh 1991).

Noch mehr Zeit als für die kognitive Bildung bräuchten die Zuschauer für die *emotionale Verarbeitung der audiovisuellen Eindrücke*. Die Mobilisierung von Aufmerksamkeit durch starke Reize wie etwa Gewaltdarstellungen stürzt Rezipienten in ein emotionales Wechselbad. Eine angemessene emotionale Reaktion auf die in der Tagesshow präsentierte Gewalt wäre etwa Trauer. Dazu fehlen den Zuschauern allerdings mehr als nur Halbsekunden.

Warum kommt es zu dieser kontraproduktiven Spannung zwischen Aufklärung und Zerstreuung, zwischen kognitiver und emotionaler Verarbeitung? Im Hinblick auf die vermuteten Interessen der Zuschauenden als Klienten und als Bürger selektionieren und präsentieren die verantwortlichen Redaktionen die Informationen nach den Kriterien journalistischer Nachrichtenwerte. Mit der Liberalisierung der Fernsehmärkte ist die *Aufmerksamkeit der Publika* allerdings zu einem *beschränkten Gut* geworden. Die Redaktionen müssen sich deshalb vermehrt auf die unmittelbaren Bedürfnisse der Zuschauer als Klienten ausrichten. Sie selektionieren und präsentieren Informationen deshalb verstärkt nach Kriterien der Unterhaltsamkeit bzw. des emotionalen Nutzens. An Bedeutung gewinnen Kriterien des Boulevardjournalismus: die Dramatisierung und Personalisierung von Themen sowie die Mobilisierung der Aufmerksamkeit durch starke visuelle Bildreize.

Die mobilisierten Gefühle müssen allerdings auch wieder abgebaut werden. Die Speicherkapazität des menschlichen Gehirns ist überfordert, wenn sie nur einen Bruchteil der TV-Nachrichten längerfristig speichern müsste. Auf die *Notwendigkeit zu vergessen* reagiert die Tagesschau mit einer für aktuelle TV-Formate typischen *Dramaturgie*. Sie stellt ein flexibles Gleichgewicht zwischen Mobilisierung und Demobilisierung von Aufmerksamkeit her. In bezug auf die öffentliche Meinungsbildung wäre die Dramaturgie von Spannung und Entspannung dann funktional, wenn sie das Publikum unterstützt, die relevanten Informationen zu Wissen zu verarbeiten und den Rest als audiovisuellen Ballaststoff zu vergessen. Eine den Kriterien des Journalismus verpflichtete Dramaturgie hätte insbesondere offen zu sein und den Zuschauenden die Möglichkeit einzuräumen, den Fluss der Nachrichten – real oder anspruchsvoller: geistig – unterbrechen zu können. Erst die *Entschleunigung* räumte den Betrachtern die Zeit ein, die sie bräuchten, um sich darauf zu besinnen, welche Nachrichten sie betreffen und wie sie darauf angemessen emotional und kognitiv antworten wollen.

In einem ökonomisierten Umfeld kann die Konkurrenz um Aufmerksamkeit diese auch *vernutzen*. Statt die reflexive Autonomie und Handlungsfähigkeit der Zuschauer zu fördern, bindet eine beschleunigte und auf den unmittelbaren emotionalen Nutzen ausgerichtete *Dramaturgie der Aufmerksamkeit* direkt an sich selbst bzw. an den rituellen Ablauf der Tagesschau. Die zeitliche Ritualisierung der Fernsehnachrichten hat sicherzustellen, dass die zu Beginn der Sendung mobilisierte Aufmerksamkeit gegen das Ende hin wieder abgebaut wird. Entsprechend schliesst die Tagesshow mit sogenannten Soft News, mit wichtigsten Nebensächlichkeiten aus den Bereichen von Kultur, Sport und Religion. Den Abschluss macht das politisch Unverfänglichste: das Wetter. Diese feste und in ihrem Ablauf verharmlosende Struktur erschwert den Zuschauern, die Bedeutung der Nachrichten zu erkennen. Das Ritual wird zur Botschaft, die kaum noch andere Botschaften neben sich duldet: Indem die Zuschauer der Dramaturgie des Rituals folgen und als Konsumenten einfach zuschauen, bleiben sie angeschlossen an die medial gestiftete Konstruktion der Wirklichkeit. Sie können an allem teilhaben, weil sie kaum mehr etwas angeht. Der unterhaltsame Code der tagesaktuellen Formate wirkt wie ein *Ritual der Zerstreuung*, das die Bildung von Wissen und Empathie und damit die Wahrnehmung von politischer Verantwortung hintertreibt.

Aber nicht nur in der zeitlichen, auch in der *räumlichen Dimension* kommt es zur *Zerstreuung*. Das Publikum zieht sich in die privaten Wohnungen zurück, um sich informieren zu lassen, was in der Welt draussen passiert. Im Privaten lassen sich die Zuschauenden empören und beschwichtigen. Das Setting der in den Privaträumen zerstreuten Klienten erschwert, dass sich das Publikum der Bürger im öffentlichen Raum auf Probleme verständigen kann, auf die es wirklich ankäme und die gemeinsam und damit politisch zu lösen wären. Um diese räumliche Zerstreuung zu verheimlichen, bietet das Leitmedium Fernsehen seinen Zuschauenden die *Blickposition des Überblicks*. Damit erzeugt Fernsehen das *Gefühl eines göttlichen Informiertseins* oder einer göttlichen Allwissenheit. Doch die angediente göttliche Machtposition ist nur ein Gefühl, und es gilt nur privat. Die private Allmachtsphantasie ist die Kehrseite der öffentlichen Zerstreuung. Die pseudo-religiöse Signatur der Tagesshow verblendet diesen Zusammenhang. Dem medienreligiösen Ritual kommt eine entpolitisierende Funktion zu: es dient den Zuschauenden eine gottähnliche

Position an und zerstreut sie als Publikum der demokratischen Bürgergesellschaft.

8. Ironische Verführung zum Glück (6. Medium: Kultmarketing der Werbung)

Werbung ist wohl jenes Medium, das Glück am prägnantesten kommuniziert. Sie rechnet mit der Suggestion von Glücksbildern und bindet die positive Gestimmtheit der Betrachter an eine bestimmte Marke. Wie die Kunst und die Unterhaltung¹³ stellt Werbung Glück nicht nur dar, sondern macht Glück erlebbar. Weil sie nicht nur ein Wissen über die Dinge vermittelt, sondern ins lebendige Selbstverhältnis zu der Sache selbst versetzt, bedarf sie der *Symbole*. Anders als bei Zeichen ist bei Symbolen das Bezeichnete im Akt des Bezeichnens gar nicht vorhanden. Symbole bringen nämlich das von ihnen Symbolisierte so zur Präsenz des Bewusstseins, dass es für dieses real ist. Das Symbol macht das von ihm Symbolisierte unserem Denken, Fühlen und Wollen real gegenwärtig. Zwischen Werbung und (religiöser) Kunst gibt es insofern Strukturparallelen, als beide Zeichensysteme Glück und erfüllte Sinn Erfahrungen symbolisch darstellen.

Werbung kann aber auch verstanden werden als *absichtliche Täuschung*. Sie spricht ihre Adressaten in der Regel kaum noch auf kognitiver Ebene an. Sie informiert nicht eigentlich über die Beschaffenheit der Produkte, wenig über ihre Gebrauchsqualitäten und technischen Vorzüge. Sie zielt mit psychologischen Mitteln auf die Gefühle. Sie inszeniert

¹³ Wir verzichten an dieser Stelle darauf, den Glücksdiskurs in Unterhaltungssendungen zu untersuchen und verweisen auf die theologisch-ethische Auseinandersetzung des Autors mit „Big Brother“ (Matthias LORETAN, Wer bin ich, wenn ich „Big Brother“ mitspiele. Ansätze einer theologisch-ethischen Kritik an „Big Brother“ als Medieninstallation spätmoderner Identitätsdiskurse, in: Medien praktisch 25 [2001] Heft 4 [Sonderheft]: Big Brother. Die Eingeschlossenen von Hürth, 43–51; www.medienheft.ch/medienethik/bigbrother). Er interpretiert dort das unterhaltsame Format des Reality-TV als Laboratorium für spätmoderne Identitätskurse und kritisiert die entpolitisierende Funktion der medienreligiösen Signatur. Auf die strukturellen Analogien von Werbung und Unterhaltung kann in diesem Zusammenhang nur hingewiesen werden, ebenso auf die Parallelität der Funktion von Medienreligion in Werbung und Unterhaltung.

Situationen des Glücks und eines erfüllten Lebens und suggeriert, dass die beworbenen Güter solche Wirkungen erzielen (können) oder dass Menschen im Zeichen der Marke glücklich sind.

Wer mit der These von Manipulation und Verführung argumentiert, mag moralisch recht haben. Aber er stösst mit seiner Konsumkritik bei den Adressaten der Marke eher auf taube Ohren. Denn Werbung ist ein rätselhaftes Phänomen. Sein *Paradox* besteht darin: „Die Werbung sucht zu manipulieren, sie arbeitet unaufrichtig und setzt voraus, dass das vorausgesetzt wird“¹⁴. Die Funktion von Werbung ist, Resonanz oder Aufmerksamkeit zu finden. Und dafür sind ihr (fast) alle Mittel recht, auch die suggestive Beeinflussung – *wenn nur klar ist, dass ihre Adressaten darum wissen*. Und in der Regel erkennen die Konsumenten auch die Mechanismen der Lügengeschichten. Deshalb kann die Werbung auf unterhaltsame Weise mit den Mitteln spielen, mit denen sie ihre Zwecke verfolgt. Die Konsumenten lassen es sich gefallen und freuen sich am Einfallsreichtum der *Creative Directors*. Das ironische Augenzwinkern lässt zudem die frontale Kritik mit der Manipulations- these ins Abseits laufen: Alle Beteiligten wissen um die kommerziellen Absichten der Werbung.

Warum wollen sich Konsumenten von der Werbung zu ihrem Glück und zu einem sinnerfüllten Leben verführen lassen? Die Antwort ist einfach: Weil sie in der Regel nicht wissen, was sie mit dem Kauf eines Produktes wollen. Diese Unsicherheit hat vor allem zwei Gründe: Der eine liegt (a) in der Struktur des Wollens, der andere (b) in der überfordernden Komplexität der Kaufentscheidung. Das Modell einer *rationalen Kaufentscheidung* bzw. einer *transparenten Überzeugungskommunikation* ist also mit *zwei schwer lösbaren Problemen* konfrontiert. In diese Lücke springt die Werbung und bietet eine kommunikative Lösung des Problems.

(a) In der Überflussgesellschaft konsumieren die Individuen nicht mehr in erster Linie, um das Überleben zu sichern oder die Grundbedürfnisse zu befriedigen, sondern um einen für die Kunden noch unbestimmten kulturellen Mehrwert zu realisieren. Auf den gesättigten und sich globalisierenden Märkten verzaubert die Markenkommunikation

¹⁴ Niklas LUHMANN, Die Realität der Massenmedien (Opladen ²1996) 85.

das banale Produkt in etwas Begehrtes. Es wäre dabei illusorisch, den Kunden nach seinen Wünschen zu fragen, um diese dann zu erfüllen. Denn der Kunde weiss nicht, was er will, und will nicht, was er weiss. Für ihn hat deshalb der Konsum keineswegs nur mit Bedürfnisbefriedigung, und schon gar nicht mit rationaler, zu tun. In ihrem Buch „Kult-Marketing“ bringen die beiden Trendforscher Norbert BOLZ und David BOSSHART den Mechanismus der Markenkommunikation auf den Punkt: „Erfolgreiches Marketing ist *kein Dialog mit den Bedürfnissen des Kunden, sondern ein Zaubern mit den Objekten seines Begehrens*“¹⁵. Das Begehren der Menschen will ins Bild gesetzt sein. Es braucht die Ikone, das Markenzeichen. Durch die Werbung wird der Konsum zu einem Medium der Selbstdeutung und der individuellen Selbststilisierung. Mit der Marke konsumieren die Kunden der Werbung nicht nur das Konsumgut, sondern auch den symbolischen Mehrwert, mit dem sie ihre Wünsche deuten und ihre Identität ausdrücken und darstellen. Was den Menschen selbst nicht direkt zugänglich ist, wovon sie keine gegenständliche Anschauung haben, setzt die Werbung ins Bild.

(b) Gerade bei anspruchsvollen Gütern und Dienstleistungen wie etwa Hard- und Software, Vermögensverwaltung und Versicherungen fällt den Konsumenten als Laien ein Vergleich zwischen den Angeboten schwer. Statt die Konsumenten zu Experten zu machen und ihnen viel Fachwissen und Kleingedrucktes zuzumuten, bietet die Werbung einen anderen Ausweg: In der befristeten Zeit versucht sie eine Beziehung herzustellen und ein *Vertrauensverhältnis aufzubauen*. Kommuniziert wird in der Regel nicht ein einzelnes Produkt oder eine einzelne Dienstleistung, sondern eine Marke. Die Marke ist jener symbolische Wert, der Vertrauen in die Problemlösungskapazität eines bestimmten Anbieters schafft. Um den Eindruck zu vermitteln, dass der Anbieter die Bedürfnisse seiner potentiellen Kunden kennt, suggeriert er ihnen, dass sie selber am besten wüssten, was sie wollten. Zielgruppenspezifisch anerkennt und bestätigt die Marke die Adressaten in ihrer Individualität. Sich selbst empfiehlt die Marke in einer dienenden Funktion, damit die Adressaten ihre Distinktionen realisieren und inszenieren können: „Ich

¹⁵ Norbert BOLZ / David BOSSHART, Kult-Marketing. Die neuen Götter des Marktes (Düsseldorf²1995) 212.

weiss, was ich will“ (Kundin der Credit Suisse). „Wer will ich die nächsten 24 Stunden sein?“ (mit Schmuck von Cartier). „Kein Mensch ist wie der andere. Das gilt auch für Vermögen“ (ATAG). „Den Kunden in seiner Person erfassen . . . Als umfassender Finanzdienstleister übersetzen wir Lebensvisionen in Finanzprodukte“ (Genfer).

Mit ihrer Anerkennung von Individualität imitiert Markenkommunikation für anspruchsvolle Konsumgüter und Dienstleistungen oft Seelsorge- und Beratungsgespräche. In der Regel nehmen die Bilder der Werbebotschaften allerdings schon das Ende einer erfolgreichen Beratung oder Heilung vorweg. T-Systems („Viele sehen nur einzelne Ausschnitte. Convergence is our business“) erzählt das Wunder einer Spontanheilung in zwei Bildern: Bildfragmente eines Frauengesichtes verstören die Wahrnehmung des Betrachters und er kann die Collage der Gesichtsteile als Ausdruck einer multiplen Persönlichkeit lesen; im zweiten Bild fügen sich die Teile zu einem Ganzen, so dass das Gesicht derselben Frau den Betrachter sanft anblickt. „Ganz schön einfach“ macht es sich eine andere Frau, die auf dem Dach eines Hochhauses vor weiter Landschaft im Yogasitz meditiert, während eine einschlägige Softwarefirma ihre 300 000 Webpages auf dem aktuellen Stand hält. Und gelassen nimmt es ebenfalls ein UBS-Kunde, der in hingebungsvoller Konzentration Mosaiksteine zu einem Mandala fügt.

Über das Verhältnis von Religion und Werbung ist viel geschrieben worden. Anstoss nehmen kann man an der ironischen Präsentation von religiösen *Inhalten* wie etwa an dem postmodernen Diav-Kreuz aus Bildschirmen mit „Antworten auf alle Glaubensfragen“: Der Gekreuzigte lächelt als Buddha, hält die Hände mit den jesuanischen Stigmata ausgestreckt, präsentiert Bauch und Brust einer indischen Göttin und dribbelt mit einem Fussball. Die Kampagne, an der Jesus und die Jünger in *Kern-Jeans* das Abendmahl feiern, halten die einen für Blasphemie, weil sie religiöse Symbole im Kontext banaler Konsumgüterwerbung entsakralisiere. Manch frommem Jugendseelsorger jedoch schlägt das Herz höher, weil eine christliche Ikone im Konsumtempel der Jugendkultur endlich die ersehnte Beachtung gefunden habe. Sowohl die Entrüstung als auch die Begeisterung machen sich an der Darstellung von *explizit Religiösem* fest. Darstellungen von kirchlich bzw. religiös gekennzeichnetem Personal oder Mobiliar stellen in der aktuellen Werbung allerdings eher Randerscheinungen dar. Sie dienen zum Beispiel als exotische Staffage für die festliche Inszenierung einer Hochzeit, bei

der die clevere Braut nicht auf ihr Handy als Apparat einer flexiblen Vergemeinschaftung verzichten will. Solch ein Schöcklein ist werbewirksam, weil es leicht zu entschlüsseln ist, mit der Entrüstung der Gestrigen (in uns) rechnet und damit die Botschaft zielsicher bei den Originellen von heute zu plazieren weiss.

Interessanter als die Auseinandersetzung mit den expliziten religiösen Inhalten scheint mir die Beschäftigung mit der Parallelität zwischen Religion und Werbung auf *formaler und damit struktureller Ebene*. Gerade bei der Darstellung von Glück und anderen menschlichen Sehnsüchten lässt sich eine *implizite religiöse Signatur* ausmachen. Weil Menschen ihre tiefsten Wünsche nur im Modus ihrer Symbolisierung ansichtig werden, greift auch Werbung auf Symbole zurück und versucht, der Sehnsucht nach tiefen Erfahrungen in Metaphern der zeitgenössischen Lebenswelt Ausdruck zu verleihen. Wer etwa auf „Solutions beyond the obvious“ (Swiss Re) vertraut, dem verwandelt sich das, was auf den ersten Blick als Grenze erscheint, in einen neuen Anfang: Wir sehen eine Landschaft, die wir nur deshalb als Bild einer Landschaft erkennen, weil ein junger Mann das Tuch mit dem Bild der Landschaft am unteren Rand hochhebt, und dahinter eine neue Landschaft erscheint. Oder: Warum sich nicht bei der Winterthur versichern lassen, wenn Sehnsüchte des schönsten Kinderglaubens erfüllt werden. Der Slogan des modernen Schutzengels: „Wann immer das ist. Wir sind für sie da“. Im Bild sehen wir ein Kind, das sich auf der Schaukel ganz der Bewegung hingibt. Es hat gut lachen, die Tragseile sind im Orangeton des *Corporate Design* der Marke gehalten.

Gegen den Klau und die Überbietung religiöser Signatur hilft keine Entrüstung. Die Werbung bearbeitet die tiefen Sehnsüchte und Gefühle der Menschen. Sie benutzt und schafft Symbole, die auch Prediger verwenden, wenn sie zum Beispiel von Vertrauen als Glaubenserfahrung in aktuellen Kontexten sprechen. Was die religiöse Signatur betrifft, so haben die Werber mindestens im Bereich der Ikonographie die Nase vorn. Im Gegensatz zu einer bestimmten Betulichkeit religiöser und sakraler Kunst vermögen die *Creative Directors* der Markenkommunikation nicht nur wirksame, sondern auch authentische Ikonen und Andachtsbilder menschlicher Sehnsüchte zu schaffen. Mit ihren Kampagnen fabrizieren sie die Altarbilder und Kirchenfenster der Gegenwart. Die Werbung schafft die Symbole, die den ob-

jektlosen Emotionen der Menschen einen Aussenhalt verschaffen. Sie bieten „*Gefühlsformeln*“ an, „*die viel zu denken und Tiefes zu empfinden geben*“¹⁶. Was die ästhetische Kreativität betrifft, hat die Kirche vieles versäumt. Die Auseinandersetzung mit den Symbolen und der religiösen Signatur der Werbung kann deshalb ein exemplarisches Lernfeld zur Förderung der ästhetischen Kompetenz und der Urteilkraft der Gläubigen sein.

Mit moralischer Konsumkritik und mit Ideologiekritik der Inhalte ist den verspielten Botschaften der Werbung nicht beizukommen. Es ist auch nicht ratsam, die Symbole der Werbung, ihre grossen Versprechen und Verheissungen als Götzen zu entlarven. Solche Verteufelungen treffen und verletzen die Menschen, die sich von Markenbildern haben affizieren lassen. Ihre Symbole sind authentischer als den Kritikern lieb sein könnte, denn sie sprechen an, was Menschen in ihrem mangelhaften und endlichen Dasein unbedingt angeht. Auf diesem Niveau hätte *theologische Kritik* anzusetzen. Ihre Vorbehalte hätten sich nicht gegen die Metaphern und die in ihnen ausgedrückten Sehnsüchte zu richten. Sie fokussiert ihren Einwand vielmehr gegen die „von der Werbung miterzeugte Suggestion (auf die es der Werbung allerdings ankommt), als liessen sich die grossen Verheissungen auf dem Wege des Konsums erfüllen“¹⁷. Ihre Vorbehalte betreffen die Instrumentalisierung der grossen Gefühle für den Konsum. Sie widerspricht der *Funktionalisierung der religiösen Signatur* und entlarvt sie als medienreligiöse Verschleierung. Sie deckt den Mechanismus symbolischer Gewalt auf, den BOLZ und BOSSHART affirmativ so beschreiben: „Wenn man den Gott (gemeint ist der Kunde, M. L.) an sein Bild bindet, kann man ihn zwingen“¹⁸.

Indem die theologische Kritik ihre Vorbehalte auf die Funktion der religiösen Signatur in der Werbung richtet, kann sie darauf verzichten, die in den Symbolen der Werbung ausgedrückten Hoffnungen und Sehnsüchte zu denunzieren. In kritischer Auseinandersetzung mit der Werbung hätten Kirche und Theologie vor allem die Urteilkraft der

¹⁶ BOLZ / BOSSHART, Kult-Marketing (oben Anm. 15) 214.

¹⁷ Wilhelm GRÄB, Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft (Gütersloh 2002) 222.

¹⁸ BOLZ / BOSSHART, Kult-Marketing (oben Anm. 15) 212.

Konsumenten zu sensibilisieren, *zwischen Letztem und Vorletztem, zwischen Unbedingtem und Bedingtem zu unterscheiden*. Der Glaube wäre dabei als eine unbedingte Erfahrung ins Spiel zu bringen, in der Menschen sich von Gott her anerkannt fühlen und einander diese Zuversicht schenken. Diese Hoffnung will verkündet und gefeiert, sie will aber auch real und praktisch werden. Als leichter Sinn für die Möglichkeiten des Lebens lädt der Glaube die Menschen ein, sich und die anderen in der Liebe Gottes immer wieder neu zu entdecken. Und dieses Glücksversprechen gilt bis in den Tod und verwandelt noch diese letzte Grenze in einen neuen Anfang. Diese Hoffnung ist langmütig und kann sich in der Geduld einer Seelsorgerin mitteilen. Oder in der religiösen Bildungsarbeit könnten Adressaten angeregt werden, mit den Kurzzeitmodellen der Werbung solange zu spielen und diese zu collagieren, bis sie durchlässig werden für ein Begehren, das sich ein sinnerfülltes Leben auch in der Perspektive von Habenichtsen und in Kontexten des Leidens und des vermeintlichen Unglücks vorstellen kann.

9. Das Fernsehen ist die Botschaft.

Zur religiösen Signatur des Programms

Macht Fernsehen glücklich? Bisher legten wir uns die Frage so zurecht, dass wir die expliziten Darstellungen von Glück nur am Rande gestreift hatten. Unter einer wissenssoziologischen Perspektive konzentrierten wir uns auf implizite Formen des Glücks und unterschieden zwei Formen der Problembearbeitung: den Journalismus und die Unterhaltung. Diese lassen sich auf zwei Paradigmen der Mediennutzung zurückführen: auf die indirekte und die direkte Bedürfnisbefriedigung respektive auf einen informations- und einen unterhaltungsorientierten Nutzungsstil. Den Prozess der Fernsehkommunikation – bzw. allgemeiner der Medienkommunikation – interpretierten wir als ein rekursives soziales System, in dem die Strukturen von Angebot und Nachfrage sich gegenseitig bedingen. Jenseits von Journalismus und Unterhaltung, die wir als selbständige Systeme professioneller Leistungserbringung bzw. selbstreferentieller Problembearbeitung begriffen haben, fragen wir im folgenden, was den Sinn und die Faszination des Mediums Fernsehen ausmacht und wie Fernsehen sein unverwechselbares Profil im Vergleich und in Konkurrenz mit anderen Institutionalisierungen der Medien-

kommunikation realisiert. Zur Beantwortung dieser Fragen beschäftigen wir uns vor allem mit dem Programm als der zeitlichen Strukturierung der Fernsehkommunikation. Macht Fernsehen glücklich? Was ist die Botschaft des Programms?

Angesichts der neuen technischen Möglichkeiten wäre zu vermuten, dass die Rezipienten ihre individualisierte Nachfrage effizienter über das Internet lösen könnten. Im Gegensatz zum starren zeitlichen Ablauf des Programmfernsehens ermöglicht die computerisierte Netzkommunikation ihren Nutzern einen zeitlich und zunehmend auch örtlich unabhängigen Abruf von audiovisuellen Formaten. Dieser Vorteil einer effizienten individualisierten Mediennutzung könnte zur These verleiten, dass Fernsehen als Rundfunk bzw. als Massenmedium längerfristig *durch das individualisierte Abrufmedium Internet substituiert* werden wird. Doch statt einer Krise lässt sich ein unerwarteter Erfolg des Programmfernsehens feststellen, und zwar sowohl in bezug auf die Zunahme der täglichen Nutzungsdauer als auch in bezug auf eine noch ausgeprägtere zeitliche Schematisierung der Programmstrukturen. Die Prognose von der Krise des Programmfernsehens erweist sich vor allem aus zwei Gründen als falsch.

- a. Sie unterschätzt zum einen die *Anpassungsfähigkeit des Programmfernsehens*. Dieses hat sich durch die *Digitalisierung* von Produktion, Speicherung, Verarbeitung und Distribution selbst nachhaltig verändert. Die Vervielfachung der Programme und ihre Profilierung nach Themen und Lebensstilen unterstützen ihrerseits einen individualisierten Gebrauch. Mindestens im deutschsprachigen Raum ist deshalb die Nutzung des Programmfernsehens nicht zurückgegangen, im Gegenteil: Der tägliche Konsum von Fernsehprogrammen hat seit der Deregulierung des Fernsehens Mitte der achtziger Jahre in der Schweiz stetig zugenommen und erreicht heute mit einer täglichen Nutzung von 141 Minuten einen Spitzenwert.
- b. Die These von der Antiquiertheit des Rundfunks unterschätzt zum anderen den *spezifischen Nutzen der Programmstruktur*. In einem per Knopfdruck leicht zugänglichen, in seiner Fülle aber schwer überschaubaren Markt bietet die zeitliche Schematisierung des Programms eine einfache und verlässliche Orientierung. Je mehr das Fernsehen sich zum zeitlich extensiven Begleitmedium entwickelt,

nimmt es auf die Lebensgewohnheiten und die Zeitstruktur der Zielgruppe Rücksicht und synchronisiert sie zugleich.

Wie beim Konsum im allgemeinen stossen wir auch bei der Fernseh-kommunikation auf dasselbe *Paradox*: Zum einen bietet der Markt den Konsumenten die Möglichkeit, sich zwischen verschiedenen Medien und Programmen zu entscheiden. Zum anderen erzeugt die Möglichkeit der individualisierten Mediennutzung den für Konsumententscheidungen typischen Stress:

- a. *Überforderung durch Unübersichtlichkeit*: Um sicher zu sein, die aktuell relevante journalistische Information und / oder die spannende bzw. entspannende Unterhaltung nicht zu verpassen, müssten die Zuschauer entweder dicke Programmhefte konsultieren oder sich mit der Fernbedienung ständig durch die Programme zappen.
- b. *Struktur des Wollens*: Die Zuschauer müssten zudem wissen, was sie sehen und hören wollten. Allerdings wissen sie dies weder bei der Information: Was aktuell relevant ist, erfahren Individuen in modernen Gesellschaften erst und fast ausschliesslich über journalistische Medien, – noch bei der Unterhaltung: Diese bestätigt und unterbricht Erwartungen des Publikums, sie spielt mit Spannung und Entspannung.

Welchen Beitrag leisten die einzelnen Medien zur Bearbeitung des beschriebenen Paradoxes? Um längerfristig Anschlusskommunikation sicherzustellen, müssen die jeweiligen Medien einen unverwechselbaren Beitrag erbringen, Komplexität abzubauen und mit Codes, Ritualen oder Genres den sozialen Prozess zu strukturieren. Angebot und Nachfrage sind auch auf dieser makrostrukturellen Ebene aufeinander bezogen. Ein bestimmtes Medium wie das Fernsehen kann seinen Platz dann behaupten, wenn einerseits professionelle Leistungsanbieter seine ästhetischen Möglichkeiten wirkungsvoll einsetzen, und wenn andererseits die Adressaten im Rahmen der institutionalisierten Kommunikationsformen einen spezifischen Nutzen im Hinblick auf die kognitive oder emotionale Problembearbeitung realisieren können. Auch *publizistische Glücksdiskurse folgen deshalb medienspezifischen Regeln*.

Der Approach der *Cultural Studies* stellt einen wissenschaftlichen Werkzeugkasten bereit, der zur Untersuchung von Mediendiskursen ein

hinreichend abstraktes Interpretationsniveau ermöglicht¹⁹. Medien werden als Knoten oder Stränge eines vielschichtigen Geflechts begriffen, das die Beteiligten in verschiedenen Rollen und Machtpositionen zur Problembearbeitung nutzen. Wenn wir also verstehen wollen, was die Faszination des Mediums Fernsehen ausmacht, müssen wir uns sowohl (a) mit den differenten Lesarten und Zuschreibungen der Nutzer als auch (b) mit den objektiven Strukturen der Texte bzw. der Diskurse auseinandersetzen.

(a) Individuen nutzen je nach Macht und Prestige die Medien dazu, um Distinktionsgewinne zu realisieren und sich in ihren Nutzungsstilen und Medienbiographien voneinander zu unterscheiden²⁰. Dem Fernsehen wird dabei in der Regel ein wenig prestigeträchtiges Image attestiert. Wer es sich sozial und finanziell leisten kann, distanziert sich vom populären Medium des gewöhnlichen Glücks. *Das medial codierte Glück der einen ist das medial codierte Unglück der anderen*. Für eine analytische Perspektive ist es allerdings nicht ratsam, für oder gegen die

¹⁹ Unsere These von der Medialität der Glücksdiskurse verdankt den *Cultural Studies* viele methodische und inhaltliche Anregungen. Das sozialwissenschaftliche Paradigma der *Cultural Studies* verabschiedet sich von der Vorstellung der monokausalen Beeinflussung des Publikums durch die Medien und rückt die aktive Aneignung von Medienleistungen durch die Rezipienten in den Vordergrund. Dieser Ansatz untergräbt die verbreitete Vorstellung, welche Medien als neutrale Instrumente für den Transport feststehender, von diesem Vorgang unbeeinflusster Inhalte sieht. Die *Cultural Studies* thematisieren die Medien in einem politischen Rahmen und begreifen sie als Arena eines Kampfes um gesellschaftliche Zuschreibungen und Bedeutungen. Insofern Medien gesellschaftliche Aufmerksamkeit und Anerkennung strukturieren, sind sie selbst auch Botschaft. Mit der Frage, ob und wie Medien dabei religiöse Funktionen übernehmen, setzen sich die *Religious Studies* auseinander. Weil diese das Verhältnis von Religion und Medien weder an den expliziten Inhalten noch an den sozialen Akteuren (z. B. Kirchen) untersuchen, sondern an formalen Funktionen festmachen, können religionssoziologisch beeinflusste Studien jenseits von Verfallsdiagnosen und Substituierungsthesen Verschiebungen der Sozialgestalt von Religion und Medien beobachten und deuten. – Mit dem Fokus des vorliegenden Essays auf die Untersuchung von Glücksdiskursen bzw. -praxen haben wir ein Schnittfeld gewählt, in dem sich Medien und Religion berühren und zu dem sie je spezifische Leistungen beisteuern. Das neutrale Terrain der Glücksdiskurse sollte sich deshalb – so der fromme Wunsch des Essayisten – gut eignen, das Verhältnis von Religion und Medien zu untersuchen und zu ergiebigen Diagnosen zu kommen.

²⁰ Pierre BOURDIEU, *Über das Fernsehen* (= edition Suhrkamp 2054) (Frankfurt a. M. 1998).

Glücks- und Bekenntnisdiskurse der verschiedenen Lebensstilgruppen Partei zu ergreifen. Sie hat die Differenzen der Nutzungsstile vielmehr empirisch genau zu beobachten und möglichst wertneutral zu deuten. Enthusiasmusenthaltssamkeit und Geduld ermöglichen dabei interessante Beobachtungen:

Fragt man etwa Besucher von Bildungsveranstaltungen nach Darstellungen von Glück im Fernsehen, vermögen sie sich nur zögerlich an einzelne Sendungen zu erinnern. Ihnen fällt es auch schwer zu sagen, was sie (oder meist eben die anderen) glücklich macht, wenn sie fernsehen.

Auch Kultfilme wie „Matrix“ (USA 1999), die sich an ein jugendliches Kinopublikum richten, assoziieren Unglück medienpezifisch als TV-Konsum: Die Filmautoren Larry und Andy WACHOWSKI imaginieren die Apokalypse als Stillstand der posthistoire, in der Menschen wie Lurche an Computersimulationen gekoppelt sind, die sie wie TV-Zuschauer für die Wirklichkeit halten. Erlöst werden sie aus dem Schlaf dieser medialen Verführung von einem jugendlichen Helden, der als Hacker über eine individualisierte und aktive Medienkompetenz verfügt und seine Mission mit martialischen Kampfsportarten verflucht. Jugendliche Kino- und Körperkultur erhebt sich in und mit „Matrix“ über die dumbe Fernsehkultur der Daheimgebliebenen, über das Pantoffelkino der Immobilen also, welche die mediale Simulation nicht mehr zu durchschauen vermögen, weil sie computervermittelte Kommunikation als unterhaltsames Programmfernsehen missverstehen.

(b) Was die Makrostruktur der Fernsehkommunikation betrifft, greifen wir den Ansatz von Günter THOMAS auf²¹, der die Funktion von Fernsehen mit einer ritual- und religionstheoretischen Begrifflichkeit zu beschreiben versucht. Er deutet die Fernsehkommunikation als ein systemisch *ausdifferenziertes Teilsystem einer kulturellen Entdifferenzierung*. Nach THOMAS übernimmt das Fernsehen Funktionen, die in vor-modernen Gesellschaften der Religion zugeschrieben wurden und die für holistische und religiöse Weltdeutungen typisch sind.

²¹ Günter THOMAS, Medien – Ritual – Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens (= stw 1370) (Frankfurt a. M. 1998); DERS. (Hrsg.), Religiöse Funktionen des Fernsehens? Medien-, kultur- und religionswissenschaftliche Perspektiven (Wiesbaden u. a. 2000).

Indem die Medien im allgemeinen und das Fernsehen im besonderen Funktionen impliziter Religion übernehmen, können sie leichter darauf verzichten, in religiösen und weltanschaulichen Debatten explizit Partei zu ergreifen und sich inhaltlich festzulegen. Eine solche Festlegung stellte im ökonomisierten Umfeld öffentlicher Kommunikation insofern ein Risiko dar, als sie die Marktorientierung auf dem Werbe- und Rezipientenmarkt einschränkt. Vor allem in den kostenaufwendigen Leitmedien wie der Tagespresse oder den Generalistenprogrammen von Radio und Fernsehen werden kontroverse Standpunkte von den Redaktionen zwar diskutiert (Forumsmedien) und in Einzelfällen auch kommentiert, die Wirklichkeit wird allerdings nicht mehr im Auftrag und in der Generallinie einer politischen oder religiösen Parteilinie gedeutet. Diese Abhängigkeit erwies sich für die publizistischen Akteure als Hindernis, flexibel auf die Präferenzen der Mehrheitspublika oder der anvisierten Lebensstilgruppen zu reagieren. Die entsprechenden strukturellen Anpassungen führten zuerst zur Krise und dann zum Verschwinden der politisch und religiös parteinehmenden Tagespresse.

Wenn die publizistischen Leitmedien die Wirklichkeit nicht (mehr) explizit religiös oder politisch interpretieren, welchen Mustern der Deutung und Problemverarbeitung folgen sie dann? In Anlehnung an THOMAS' Charakterisierung der Medienfunktion lassen sich vier typische kulturelle Entdifferenzierungen bzw. *Integrationsleistungen der Medien* festhalten:

- a. Medien integrieren *thematisch*, insofern sie sich prinzipiell auf alles in der Wirklichkeit beziehen können. Aus allen möglichen Themen, wählen sie allerdings nur jene aus, die den Regeln ihrer Aufmerksamkeitsökonomie (*agenda setting*) entsprechen. Insofern die Rezipienten die von den Medien generierten Themen als aktuell und relevant wahrnehmen und sich darüber gemeinsam verständigen können, kommt den publizistischen Medien eine wirklichkeitskonstituierende Funktion zu.
- b. Die Massenmedien entdifferenzieren *Diskursformen spezialisierter Expertenkulturen*: Während (empirische) Wissenschaften Fragen der Wahrheit, Moral und Recht Fragen der Gerechtigkeit sowie Kunst und Literatur Fragen der Authentizität klären, integrieren die publizistischen Medien diese Diskurse. So behandeln tagesaktuelle Nach-

richtensendungen und Dokumentationen primär Fragen der aktuellen Relevanz, Kommentare und Diskussionen Fragen der moralischen Bewertung sowie Fiktionen und Talk-Shows Fragen der authentischen Lebensführung. Zwischen den verschiedenen Fernsehgenres gibt es vielfältige Mischformen.

- c. Die Massenmedien in ihrer Gesamtheit und das Leitmedium Fernsehen im besonderen richten sich aus wirtschaftlichen Gründen an ein möglichst breites Publikum. Die Themen werden in der Regel so aufgearbeitet, dass ein *Laienpublikum* sie verstehen kann. In der Schnittfläche zwischen Kulturindustrie und Alltagsleben entwickelt sich Fernsehpublizistik zur Populärkultur.
- d. Für die Glücksdiskurse im Fernsehen spielt speziell die *zeitliche Integration* eine wichtige Rolle. Indem das Programm sich einpasst in die zielgruppenspezifischen Strukturen des Alltags, vermag es die Lebenszeit der Zuschauer zu synchronisieren. Das Fernsehprogramm wird deshalb nicht als ein einmaliges Werk wahrgenommen, sondern garantiert einen kontinuierlichen Ablauf nach einer regelmässigen und sich wiederholenden Struktur. Auch Sinn- und Glückserfahrungen verdichtet das Fernsehprogramm nicht zu einem singulären (Meister-)Werk. Es bildet vielmehr einen ständigen „Fluss der sozialen Zirkulation von Bedeutungen und Vergnügen“²², welche die Zuschauerenden in ihr Alltagsleben einverleiben²³.

²² John FISKE, Populäre Texte, Sprache und Alltagskultur, in: Andreas HEPP / Rainer WINTER (Hrsg.), Kultur – Medien – Macht. Cultural Studies und Medienanalyse (Opladen 1997) 65–84, hier 79.

²³ In seinen Cultural Studies beschreibt FISKE, wie der Journalismus sich zu einem Objekt der Populärkultur entwickelt, in der Texte nur „Gebrauchsgegenstände“ und als solche (um die Produktionskosten niedrig zu halten) häufig kaum kunstfertig gestaltet sind. Als funktionale Ressource des Alltags besitzt journalistische Arbeit für FISKE immer seltener ästhetischen Werkcharakter, sondern stellt im überwiegenden Fall eine Durchgangsleistung dar. „Populäre Texte, in denen das Triviale zum einzigen Signifikanten und die geringfügigen Botschaften, die unser tägliches Leben begleiten, zur Hauptaussage geraten, sind dazu da, gebraucht, konsumiert und weggeworfen zu werden. Als Objekte sind sie verkümmert“ (FISKE, Populäre Texte [oben Anm. 22] 79). – Leider mischen sich in FISKEs medienkritische Beobachtungen Trübungen enttäuschten Enthusiasmus'. Wenn der *stetige Programmfluss* ein wesentliches ästhetisches Merkmal

Die integrierende, aber formale Problemlösungskapazität des Fernsehprogramms deutet THOMAS mit einem funktionalen Begriff von Religion und Ritual. Nach THOMAS übernimmt das Fernsehen Funktionen impliziter Religion, indem es die „Stärkung eines basalen Vertrauens in die kognitive Bestimmbarkeit wie auch die moralische und ethische Bestimmbarkeit des Weltgeschehens leistet“²⁴. Diese quasi-religiöse Funktion stellt das Fernsehen durch die beiden folgenden Leistungen sicher: (a) durch die Ordnung der Liturgie sowie (b) durch eine alle Lebensvollzüge durchwebende und übergreifende Kosmologie.

(a) „Der auf mehrere Kanäle verteilte Programmfluss des Fernsehens ist als ewige und doch stets wieder zerfallende *liturgische Ordnung* zu begreifen. Die liturgische Ordnung verknüpft als Präsentationsrahmen die einzelnen Rituale. Der Fluss ist in seinem Dauerzerfall flüchtig, aus der Perspektive des Rezipienten aber bildet er ein unzerstörbares, vorgeformtes Wahrnehmungskontinuum. Als komplexe Zeitform begleitet die ununterbrochene Liturgie den Alltag der Menschen, eröffnet die Möglichkeit individuell figurierter und doch zugleich sozial anschlussfähiger Alltagsstrukturierungen, synchronisiert verschiedene Zeitsysteme und bietet nicht zuletzt eine immerwährende Möglichkeit

des Fernsehens ausmacht, so ist es unsinnig, mit dem Kriterium des Werkcharakters die Qualität von Fernsehkommunikation bewerten zu wollen. Den spezifischen Möglichkeiten des Fernsehens, Sinn zu stiften, Werte zu vermitteln und den Alltag zu ritualisieren, wird diese an der Literatur oder am Spielfilm Mass nehmende Kritik nicht gerecht. Denn was das *happy end* für den kommerziellen Spielfilm, ist der *cliff hanger* für die Fernsehsoap und das Verabschiedungsritual für die Tagesschau. – Wiederholung und Serialität machen ästhetische Spezifika des Glücksdiskurses im Fernsehen aus und prägen auch die dominierenden Genres (vgl. Knut HICKETHIER, Transformationen. Sinnstiftung, Wertevermittlung und Ritualisierung des Alltags durch das Fernsehen, in: THOMAS [Hrsg.], Religiöse Funktionen des Fernsehens [oben Anm. 21] 29–44). Diese gehen von geschlossenen zu offenen Formen über. Regelmässig präsentierte *Soap operas* und *Shows* bauen eine zeitlich unabgeschlossene, aber dennoch überschaubare Parallelwelt auf. Sie lösen einen ständigen Fluss von Unterhaltungs- und Betroffenheitseffekten aus, über die fließende, sich ständig wandelnde Normzusammenhänge und Weltbilder vermittelt werden. Geschmeidiger als geschlosseneren Formen wie zum Beispiel das Genre des Spielfilms passen sie sich an die aktuelle Stimmung an. Gerade in seiner Elastizität kann der Fluss der offenen Formen sinnstiftend und orientierend wirken und lernfähige Modelle der Identitätsbildung fördern.

²⁴ THOMAS, Medien – Ritual – Religion (oben Anm. 21) 605.

des ‚Ausstiegs‘ bzw. des ‚Einstiegs‘ in andere Zeit- und Erfahrungsräume. Da dieses zugriffssichere Wahrnehmungsangebot als ‚Kommunikationsmöglichkeit‘ bezeichnet wird, sichert die Liturgie in ihrer elementaren Sozialdimension, dass niemand aus der Kommunikation der Gesellschaft herausfallen kann. Sie ist auf die Inklusion aller angelegt und stellt doch zugleich keinerlei Anforderungen ausser der Investition von Zeit“²⁵.

(b) „In seiner *Kosmisierungsfunktion* beansprucht das Fernsehen auch in der späten, sich weitgehend als säkular verstehenden Moderne, die ‚Wirklichkeit‘ jenseits aller funktionalen Fragmentierung darzustellen. Es verspricht die fragmentarisierte und funktional zersplitterte Gesellschaft der Moderne zumindest noch collagenförmig, augenblicksorientiert und prozesshaft als Einheit erlebbar zu machen“²⁶. Wenigstens momenthaft, d. h. wirksam und zugleich labil, verleiht es den rechtlichen, religiösen und politischen Institutionen die erforderliche Legitimität.

10. Kirche als ein Ort der Sammlung in medienreligiöser Zerstreuung (7. Medium: kirchliche Praxis)

An was Menschen ihr Herz und ihren Glauben binden, ist eine Frage *subjektiver Glaubwürdigkeit*. Menschen stehen mit der Konsequenz ihres Lebens für den Sinn und die Vernunft ihrer Freiheit ein. Ihrem Leben und ihrem Glauben geben sie eine personale und einmalige Gestalt. In ihrer existentiellen Antwort können sie sich nicht vertreten lassen.

Individualität und Sozialität sind gleichursprünglich und bedingen einander. Eine Person kann werden, wer sich in seiner Einmaligkeit als gewollt erfährt. Menschen, die einander als Personen begegnen, haben sich gegenseitig immer schon jenen sozialen Raum gewährt, in dem sie sich anerkannt fühlen. Die Erfahrung dieser gegenseitigen Achtung und Solidarität bewahrt Menschen davor, in einer Allmachtsphantasie ihr Glück selber schmieden zu wollen.

²⁵ Ebd. 603.

²⁶ Ebd. 604.

Die Einsicht in die Zerbrechlichkeit bzw. in die *poröse Medialität subjektiver Glaubwürdigkeit* ist im Ansatz eine *religiöse*. Menschen finden sich in kontingenten Verhältnissen wieder. Mit ihrer leiblichen Existenz sind sie geworfen in eine konkrete räumliche und zeitliche Konstellation. Diese Kontingenz gilt es anzunehmen und als geworfenen Entwurf zu gestalten. Die Passion der Freiheit im Glauben weiss sich geschenkt und hütet sich, ihr Glück zu machen. Sie versucht es (das Leben) auch mit Einwilligung: mit Danken, Loben und Feiern. Dieses existentielle Experiment lernt sich selber begreifen als Spiel der anderen, vor einem grossen Anderen, der gerade es will. Der Realismus christlicher Hoffnung weiss um die Fragilität des Glücks in dieser Welt und um die Grenzen menschlicher Anerkennung. Religiöse Menschen glauben deshalb auch dann an Gottes unbedingte Anerkennung, wenn Menschen ihnen die Anerkennung versagen und sie sich selber nicht als ein Glück bestätigt wissen.

In der subjektiven Glaubwürdigkeit menschlicher Erfahrung liegt die Parallelität von Glück und religiösem Heil begründet. Die Authentizität der Erfahrung und die Wahrhaftigkeit des Glaubens lassen sich allerdings nicht universell und damit theoretisch begründen. Auch die *Theologie* wird zum Glücksdiskurs der Moderne kaum mehr eine universell gültige Lehre beisteuern können, indem sie metaphysisch oder ontologisch für alle verbindlich fest- oder vorschreibt, auf was es im letzten oder von Gott her ankäme. Das in Jesus Christus geoffenbarte Evangelium richtet sich zwar an alle Menschen. Aber auf das universelle Angebot von Gott her haben die Menschen in ihren jeweiligen Kontexten frei und praktisch zu antworten. Die Theologie wird deshalb die subjektive Vernunft der von den Glaubenden oder ihrer Gemeinschaft (der Kirche) praktisch erhobenen Ansprüche öffentlich und mit Respekt vor den Bekenntnissen der anderen diskursiv zu begründen versuchen²⁷. Sie beteiligt sich perspektivisch an den mo-

²⁷ Hermann DÜRRINGER, *Universale Vernunft und partikularer Glaube. Eine theologische Auswertung des Werkes von Jürgen Habermas* (= *Studies in Philosophical Theology* 19) (Löwen 1999); Edmund ARENS, *Fundamentale Theologie im Anspruch kommunikativer Rationalität*, in: Peter NEUNER (Hrsg.), *Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit* (= QD 195) (Freiburg / Basel / Wien 2002) 57–75.

dernen Glücksdiskursen in Kirche und Gesellschaft und versucht von innen heraus, den Anspruch des Evangeliums argumentativ zur Geltung zu bringen. Dazu bedient sie sich differenzierter wissenschaftlicher Methoden: empirischer, historisch-kritischer, ästhetischer und systematisch-explikativer. Der wissenschaftlichen Theologie fällt damit die Aufgabe zu, mit theoretischer Reflexivität und ästhetischer Sensibilität die Menschen bei ihrer Sinnorientierung und Glückssuche zu unterstützen.

Wie wird die Kirche in moderner Gesellschaft ihrem Anspruch gerecht, eine Gemeinschaft der Seligen zu sein? Am ehesten lässt sich *Kirche als Sinn- und Interpretationsgemeinschaft* verstehen, in der Menschen nach authentischen Glückserfahrungen suchen und diese miteinander teilen. In ihrem Glauben beziehen Menschen sich und ihre Existenz auf Gott und beten zu ihm als ihrem Vater, der sie Sinn und Anerkennung auch dann erfahren lässt, wenn sie an ihren Lebensaufgaben scheitern, sich unglücklich fühlen oder miteinander nicht zurecht kommen. Ihnen bleibt die Hoffnung auf das Evangelium, dass Gott sie mit sich und den anderen nicht unversöhnt lässt, sondern sie immer wieder zurück ins Leben ruft und Abgestorbenes wieder lebendig macht. In dem von Gott her eröffneten Raum der Anerkennung sollte es den Menschen leichter fallen, miteinander glücklich zu werden.

Welchen Beitrag kann die Kirche leisten, damit Menschen in der Mediengesellschaft glücklich werden? Wie kann sie sich in die medialen Glücksdiskurse einmischen, um ihr Evangelium vom Glück mit Gott und den Menschen zu kommunizieren, die gute Nachricht also zu verkünden und in der Mediengesellschaft Wirklichkeit werden zu lassen? Wenn Kirche als Sinngemeinschaft sich an der Verständigung in der modernen Mediengesellschaft beteiligt, besitzt sie ihre Botschaft nicht einfach als feststehender Inhalt, der unabhängig von der medial vermittelten Kommunikation Bestand hätte. Wenn das Evangelium verstanden und in der praktischen Antwort der Glaubenden Wirklichkeit werden soll, so muss sich die Kirche auf die Glücksdiskurse der Mediengesellschaft einlassen und in ihnen von innen heraus das Evangelium zur Sprache bringen. Dabei greifen Modelle zu kurz, die Verkündigung als monokausale Beeinflussung des Publikums konzipieren. Unter drei miteinander verschränkten Perspektiven lässt sich das kommunikative Handeln der Kirche in ein flexibles Gleichgewicht bringen und glaubwürdig in die Mediendiskurse einbringen:

- a. Medien für die Verkündigung des Evangeliums nutzen;
- b. Zur medial vermittelten öffentlichen Kommunikation Sorge tragen;
- c. In der Auseinandersetzung mit Medien lernen.

a. Verkündigung in den Medien

Ein Theologe könnte sich die Untersuchung des Glücks im Fernsehen einfach machen. Mit Berufung auf den Anspruch „*Extra ecclesiam nulla salus*“ bräuchte er bloss jene Programme zu untersuchen, in denen die Kirche eine massgebliche Rolle spielt. Diese zugegeben etwas maliziöse Einschränkung würde zu einer äusserst negativen Diagnose über das Glück in unserer Mediengesellschaft führen. Denn die Kirchen spielen in den Deutschschweizer Fernsehprogrammen eine marginale Rolle. Dort wo die katholische Kirche und ihre Vertreter und Vertreterinnen vorkommen, klaffen kirchliches Selbstbild und mediales Fremdbild oft auseinander. Nach journalistischen Kriterien berichten *Informationssendungen* (a) über Differenzen zwischen den von der Kirche erhobenen Geltungsansprüchen und der ihnen zuwiderlaufenden Praxis; sie greifen (b) Konflikte auf zwischen der Kirchenleitung und ihren Mitarbeitern sowie den Gläubigen, die sich aus unterschiedlichen Interpretationen der christlichen Botschaft und ihrer aktuellen Relevanz für Kirche und Gesellschaft ergeben, und sie evaluieren (c) den Nutzen kirchlicher Angebote für die zunehmend individualisierte Nachfrage nach religiösen Deutungen und Ritualen. In *unterhaltungsorientierten Programmen* wie satirischen Sendungen oder Talk-Shows kommen zuweilen kirchliches Personal und eher selten bekennende Laien vor, die im ersten Falle eher kritisch, im zweiten Falle eher wohlwollend auf die innere Kohärenz von Person und Botschaft geprüft werden. Und schliesslich jenseits expliziter Bezugnahmen antworten die Medien mit ihren *medienreligiösen Signaturen* auf entsprechende Bedürfnisse: mit gottähnlichen Blickpositionen der Zuschauer im Welttheater der Tagesshow, mit Symbolisierungen tiefer Sehnsüchte in Werbung und Unterhaltung sowie mit den ritualisierenden und kosmologisierenden Funktionen der Programmstrukturen.

Im Leitmedium Fernsehen spielt die *kirchliche Medienarbeit* nur eine marginale Rolle. Auf das mutige und für die Kirchen herausfordernde Experiment *Fenster zum Sonntag*, für das eine Trägerschaft frei-

kirchlich orientierter Christen zuständig ist, kann hier nur verwiesen werden²⁸. Die von den Kirchen mitverantworteten Sendungen der Gottesdienstübertragungen und des *Wortes zum Sonntag* gehören insofern nicht zu den Sternstunden des Fernsehens, als sie in der Regel hinter den ästhetischen Möglichkeiten des Mediums zurückbleiben, erfüllte Sinnerfahrungen authentisch zu vermitteln oder entsprechende Kontrasterfahrungen zu reflektieren.

Nicht-Gläubigen mögen die *Übertragungen von Gottesdiensten* als schlechte Show erscheinen. Der Transport der Eucharistie ins Medium Fernsehen macht den Priester bzw. den Pfarrer zu einem wenig versierten Showmaster, aber auch das Publikum findet sich in einer nicht gerade attraktiven Rolle wieder: Es sitzt, steht und kniet oder gibt mit schleppendem Gesang seiner Freude Ausdruck. Für Kirchenferne mag der Transport einer Messe ins Medium Fernsehen wie eine ästhetische Ex-Kommunikation wirken. Aber auch Kircheninsider äussern sich skeptisch über die Möglichkeit, das in der liturgischen Form geborgene Geheimnis der Eucharistie in die Television zu übertragen. So forderte der Theologe Johann Baptist METZ anlässlich einer Tagung zum 20jährigen Jubiläum der Pastoralinstruktion *Communio et progressio* in Wien 1991 den Verzicht auf Übertragung von Eucharistiefeiern im Fernsehen und empfahl als Alternative das konsequente Experiment mit anderen mediengemässeren Gottesdienstformen. Aber auch jenen, die sich für die Fernsehübertragung von Gottesdiensten – nicht zuletzt in Rücksicht auf die am Besuch einer Messe verhinderten Zuschauer – einsetzen, sind sich der Schwierigkeiten bewusst, die sich aus der Konvertierung der Medien ergeben. Differenziert oder aufwendig – je nach Standpunkt – erarbeiteten die kirchlichen Medien- und Liturgieverantwortlichen im deutschsprachigen Raum Leitlinien und Empfehlungen, wie nach liturgischen bzw. medienästhetischen Gesichtspunkten Eucharistiefeiern fernsehgerecht übertragen werden können²⁹.

²⁸ Vgl. Matthias LORETAN, Diskussion um Alphavision. Konzessionierung religiöser Fernsehveranstalter als medienpolitische und kirchliche Herausforderung, in: ZOOM Kommunikation & Medien 9 (Zürich 1997) 64–68, sowie DERS., Zur Diskussion um die Alphavision, in: SKZ 165 (1997) 465–468.

²⁹ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Gottesdienst-Übertragungen in Hörfunk und Fernsehen. Leitlinien und Empfehlungen (= Arbeitshilfen 169) (Bonn 2002).

Im Zentrum des Medienforums behaupten sich die christlichen Kirchen mit dem *Wort zum Sonntag*. Seit 1954 vermögen sie den prominenten Sendeplatz in der Primetime zu behaupten. Was die ästhetische Form der kognitiven bzw. emotionalen Problembearbeitung betrifft, wäre es interessant, den historischen Wandel der Stilformen und ihren Einfluss auf das Profil der religiösen Botschaft bzw. der Verkündigung zu untersuchen. Je nach Anlehnung an die vorangehende Tageschau oder die nachfolgende Unterhaltungssendung tendiert das *Wort zum Sonntag* entweder zum (journalistischen) Kommentar bzw. zur prophetischen Kritik oder zur religiösen Erbauung bzw. zur privaten Tröstung. Im aktuellen Umfeld verdichteter Werbekommunikation von Spots, Programmtrailern und gesponserter Wettervorhersage ist es für Sprecherinnen und Sprecher des *Wortes zum Sonntag* jedenfalls äusserst schwierig, ihren Text zu kontextualisieren bzw. ihr frontales Zeugnis anzuschliessen an die beschleunigten Glücksdiskurse des programmlichen Umfelds.

b. Kritik der Medienreligion in den medialen Glücksdiskursen

Der öffentlichen Kommunikation und den publizistischen Medien kommen in modernen demokratischen Gesellschaften wichtige Funktionen zu. Sie leisten informelle Beiträge (a) zur Steuerung gesellschaftlicher Prozesse, indem sie Probleme beschreiben, (b) zur Legitimation, indem sie Problemlösungen diskutieren, sowie (c) zur Sozialisation, indem sie Identitätsmodelle von Individuen und Wertegemeinschaften darstellen und auf ihre Glaubwürdigkeit prüfen. Die Kirche anerkennt und wertschätzt die Leistungen der Medien für die Selbst-Verständigung der Individuen und ihre intentionale Vergesellschaftung³⁰. In ihrem kulturdiakonischen Engagement trägt die Kirche Sorge zur öffentlichen Kommunikation und setzt sich für funktionsfähige publizistische Strukturen ein. Als Gefässe dienen ihr dazu die Medienkritik und die Medienpolitik.

³⁰ Vgl. dazu den Pastoralplan für Kommunikation und Medien der katholischen Kirche in der Schweiz von 1999, insbesondere Kapitel 4: Aufgaben kirchlicher Medienarbeit (Zielwerte): <http://www.kath.ch/sbk-ces-cvs/d/dokumente/pastoralplan.htm>.

Wachsamkeit empfiehlt sich vor allem dort, wo Medien die Spannung zwischen Informations- und Unterhaltungsorientierung einebnen und mit medienreligiösen Ritualisierungen die Aufmerksamkeit und Kritikfähigkeit des Publikums vernutzen. Gegen diese Form der *Entpolitisierung von Mediendiskursen* hat die Kirche Einspruch zu erheben. Indem die Predigerinnen und Prediger aktuelle Medienereignisse zitieren oder paraphrasieren, können sie aktuelle Bezüge zu öffentlich relevanten Problemen schaffen, an denen sie die auszulegende Botschaft des Evangeliums abarbeiten können. Neben diesen expliziten thematischen Bezügen liessen sich in der kirchlichen Bildungsarbeit auch Installationen der (Ver-)Sammlung schaffen, in denen Mediendiskurse weiter geführt und strukturelle Alternativen zu ihrer zeitlichen und räumlichen Zerstreuung ausprobiert werden. Gegen die Vernutzung der Aufmerksamkeit und der Empathie durch einseitig marktorientierte Medien würden solche Experimente den Beteiligten die Möglichkeit bieten, sich über die Bedeutung der rezipierten Medienbotschaften zu verständigen und ihre Autonomie zu stärken.

Eine Pfarrei könnte ihre Mitglieder einladen, gemeinsam eine aktuelle Nachrichtensendung anzuschauen und exemplarisch im Hinblick auf praktische Konsequenzen zu besprechen. Ein solches Projekt könnte ein Vielfaches leisten:

- a. Es versammelt die in der Regel vor ihren privaten Apparaten räumlich zerstreuten Rezipienten zu einem *präsentischen Publikum*.
- b. Die Aufzeichnung der Tagesschau auf Video ermöglicht Wiederholungen und gezielte Zugriffe auf einzelne Sendeteile, wodurch die für das Programmfernsehen typische Flüchtigkeit der Rezeption aufgehoben wird. Das *Recycling verlangsamt* aber auch den durch die Dramaturgie der Aufmerksamkeitslenkung beschleunigten Rhythmus der Fernsehnachrichten. Es gibt den Betrachtern jene Zeit zurück, die sie benötigen, um die Informationen zu Wissen zu verarbeiten und eine angemessene emotionale Haltung zu entwickeln.
- c. Durch Wiederholung und Versammlung können Rezipienten bewusster entscheiden, von welchen aktuellen Medienthemen sie sich betreffen lassen und in welchen exemplarischen Feldern sie gemeinsam Verantwortung übernehmen und *handeln*.

wollen. Der Einbezug von kirchlichen Hilfswerken, Dritt-Welt-Organisationen und Umweltverbänden kann die Ausweitung der Solidarität auf überpfarreiliche Ebenen erleichtern.

- d. Wo wirksames Handeln an seine Grenzen kommt, kann enttäuschte Allmachtsphantasie in Resignation und Zynismus umschlagen. Um sich von der Dauermobilisierung der Medien mit schlechten Nachrichten dennoch nicht überfordern zu lassen, ist ein waches Gespür dafür notwendig, wann Mediennutzer in ihrer Verantwortung gefordert sind. Nicht bei allen Konflikten sind zu jeder Zeit Übersicht und Hilfe möglich. Gegen die Vernutzung von Verantwortung und Solidarität durch einseitig klientenorientierte Kurzzeit-Modelle wenden sich die Versuche, *journalistisch zu beten*. Krisen werden im Gebet so erinnert, dass die Fähigkeit zur Empathie mit den Leidenden auch dann nicht erlischt, wenn praktisch wirksames Handeln (noch) nicht sinnvoll bzw. nur unzureichend möglich ist oder die Opfer nicht der „richtigen“ Seite zugeschlagen werden können. Die namenlosen verzweifelten Gesichter aus den Fernsehnachrichten wären anzuhalten, als Kreuzwege an die Kirchenwände zu projizieren und in den Gottesdiensten zu meditieren. *Ecce homo*.

c. In der Auseinandersetzung mit den Medien lernen

Mit ihren Problemdiagnosen und ihren fiktionalen Modellen (z. B. Spielfilmen) bieten die Medien den Gläubigen und den Kirchen die Möglichkeit, die Zeichen der Zeit zu deuten und ihr Evangelium in die modernen Glücksdiskurse so einzubringen, dass die Beteiligten das Zeugnis der Glaubenden inhaltlich und formal verstehen und darauf existentiell antworten können. Wir verweisen insbesondere auf die fruchtbare Beschäftigung der Theologie mit den Glücksdiskursen des Kinos³¹. Durch den Einbezug von funktionalen respektive formalen Definitionen von Religion ist methodisch die interdisziplinäre Auseinandersetzung

³¹ Vgl. etwa die Webseite der internationalen Forschungsgruppe Film und Theologie (<http://www.theol.kfunigraz.ac.at/film/>) sowie speziell zu Glücksbildern im Kino: Margrit FRÖLICH / Reinhard MIDDEL / Karsten VISARIUS (Hrsg.), Alles wird gut. Glücksbilder im Kino (= Arnoldshainer Filmgespräche 20) (Marburg 2003).

insofern befruchtet worden, als die Theologie ihre thematische Orientierung ausweiten und neue Zugänge auch zu den populären Genres und zu den alltäglichen Begleitmedien gewinnen konnte.

In bezug auf den Ertrag unserer Beschäftigung mit den Glücksdiskursen im Leitmedium Fernsehen wollen wir zum Schluss zwei Lernfelder skizzieren. Im ersten beschäftigen wir uns mit dysfunktionalen Kommunikationsstrukturen der katholischen Kirche in der deutschsprachigen Schweiz, die durch Mechanismen der Medienkommunikation verstärkt werden, und deuten einen Ausweg aus diesem Zirkel an. Im zweiten Lernfeld versuchen wir mit dem Verweis auf die Medialität von Glücksdiskursen eine aktuelle Kontroverse um pastorale Prioritäten zu entschärfen, indem wir nach einer kontextsensiblen Optimierung des Gleichgewichts zwischen kognitiver und emotionaler Realisierung von religiösen Bedürfnissen und Sehnsüchten fragen.

(1) Individualisierung und Pluralisierung prägen strukturell die Sozialgestalt des Religiösen in den westlichen modernen Gesellschaften. Kirchliche bzw. institutionell verfasste Religiosität ist deshalb einem verstärkten Legitimationsdruck gegenüber den Gläubigen (Mitgliedern sowie Klienten) und der Öffentlichkeit ausgesetzt. Deshalb sichern sich auch religiöse Institutionen die Loyalität ihrer Klienten zunehmend über öffentliche Prozesse der informellen Meinungs- und der formellen Willensbildung (Legitimation von unten). Mit der hierarchischen Organisation der kirchlichen Ämter (Legitimation von oben) ist insbesondere die katholische Kirche mit einem strukturellen Problem konfrontiert. Durch eine kommunikative Rückbindung kirchlicher Gewalt scheint dieses Problem grundsätzlich lösbar. Allerdings weist die katholische Kirche in der deutschsprachigen Schweiz ein empfindliches Öffentlichkeitsdefizit³² auf. In bezug auf Fragen der pastoralen Organisation sind zwar episodische Verständigungen möglich, aber die versammlungsförmigen Öffentlichkeiten (z. B. Tagsatzungen)³³ sind schwach institutionalisiert, und auch die binnenkirchliche Medienkommunikation ist mar-

³² Franco LUZZATTO, Öffentlichkeitsdefizit in der katholischen Kirche. Organisationskommunikation und Kommunikationsstruktur der katholischen Schweiz (= PTD 21) (Freiburg i. Ü. 2002).

³³ Die staatskirchenrechtlichen Regelungen sehen in vielen Kantonen Formen von Organisationsöffentlichkeit (wie Kirchgemeindeversammlungen oder Synoden) vor; diese haben sich allerdings nur mit verwaltungstechnischen Fragen zu befassen.

ginal ausgebildet und verfügt mit Ausnahme der Pfarrblätter über wenig Resonanz. Informationen über kirchliche Ereignisse und Entwicklungen von überregionaler Bedeutung sowie ihre Kommentierungen erreichen sowohl die Gesamtheit des Publikums als auch seinen katholischen Teil über die nicht-kirchlichen Medienkanäle. Die Defizite innerkirchlicher Öffentlichkeit auf überregionaler Ebene rächen sich, weil die Deutschschweizer Leitmedien ihren professionellen Routinen entsprechend kirchliche Verlautbarungen insofern skeptisch beurteilen, als sie von aussen bzw. von oben kommen, in der innerkirchlichen Öffentlichkeit der Schweiz nicht formell diskutiert worden sind und die Gläubigen an der Basis mehrheitlich bestimmten Inhalten der römischen Dokumente nicht zustimmen. Die mediale Inszenierung des innerkirchlichen Kommunikationsproblems bringt vor allem die Schweizer Bischöfe in einen heiklen Loyalitätskonflikt, insofern sie nun vor Publikum zwischen oben (Papst und vatikanischen Gremien) und unten (Kirchenbasis, Pfarreien und Kirchgemeinden) Stellung nehmen müssen. Da die Medien über Umfragen und über publizistische Resonanz um die kontroverse Rezeption bestimmter Dokumente bei der kirchlichen Basis in der Schweiz wissen, nehmen sie der Tendenz nach eine skeptische Haltung gegenüber den Positionen der Hierarchie ein und suchen nach oppositionellen Wortführern in der Basis. Durch diese publizistische Dramatisierung des Konflikts lassen sich die Schweizer Bischöfe in die Loyalität nach oben abdrängen. Ihrer doppelten Loyalität nach oben und unten würden sie besser gerecht, wenn sie ihre Rolle stärker kommunikativ profilieren würden. Statt die umstrittene Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre „Dominus Jesus“ (2000) in den Medien bloss zu verteidigen, hätten die Bischöfe eine Konsultation zu heiklen Fragen des Dokuments einrichten können. Sie hätten dadurch den Konflikt entdramatisieren und die Medienaufmerksamkeit auf ein deliberatives Verfahren lenken können, das die ohnehin schwachen Strukturen innerkirchlicher Öffentlichkeit hätte stärken können.

(2) Die Dialektik zwischen direkter und indirekter Glücks- bzw. Bedürfnisrealisierung gilt auch für die Kirche. Wenn Kirche die Kommunikation des Evangeliums ernst nimmt, darf sie ihren Auftrag nicht auf direkte Bedürfnisbefriedigung und unmittelbares Glückserleben reduzieren: Gegen individuelle Tröstung und Erbauung, gegen erlebnisintensive Gottesdienste und die Gestaltung von Übergangsritualen nahe an den Erwartungshaltungen der Zielgruppen ist nichts einzuwenden. Er-

bauung bzw. Unterhaltung sind Teil religiöser Erfahrung. Christlicher Glaube geht darin allerdings nicht auf. Er bedarf des Widerspruchs der kognitiven und indirekten Problembearbeitung. Wie die medial imprägnierte Erfahrung lebt auch der christliche Glaube von der Spannung zwischen kognitiven und emotionalen Ansprüchen und hat diese Pole in einem flexiblen Gleichgewicht zu halten. Für Christen wird erfüllte Sinnerfahrung (jetzt schon) in der Feier des Gottesdienstes und in dichten Momenten des Alltags konkret erfahrbar. Das im Evangelium versprochene Heil bleibt jedoch zugleich auch ein Projekt, etwas in der Praxis noch Ausstehendes oder Aufgegebenes, das Gott durch das Handeln der Glaubenden in Kirche und Gesellschaft (erst bzw. immer wieder) wirken will. Gerade in der Erinnerung an das Leiden und die Unerlöstheit der Welt sitzt der Stachel gegen eine privatistisch verharmlosende religiöse Erbauung. Die Spannung zwischen dem präsentischen Heilserleben in Fragmenten der Gegenwart und der eschatologischen Hoffnung auf das noch ausstehende Heilsversprechen einer erlösten, anderen Welt hält den christlichen Glauben offen: für Aufbruch und Umkehr, für ein Glück, das noch nicht unmittelbar ist, sondern das in seiner Fülle noch aussteht und erst noch oder immer wieder werden will. In den praktischen Lebensvollzügen der Kirche bleiben deshalb Liturgie und Diakonie notwendig aufeinander verwiesen.

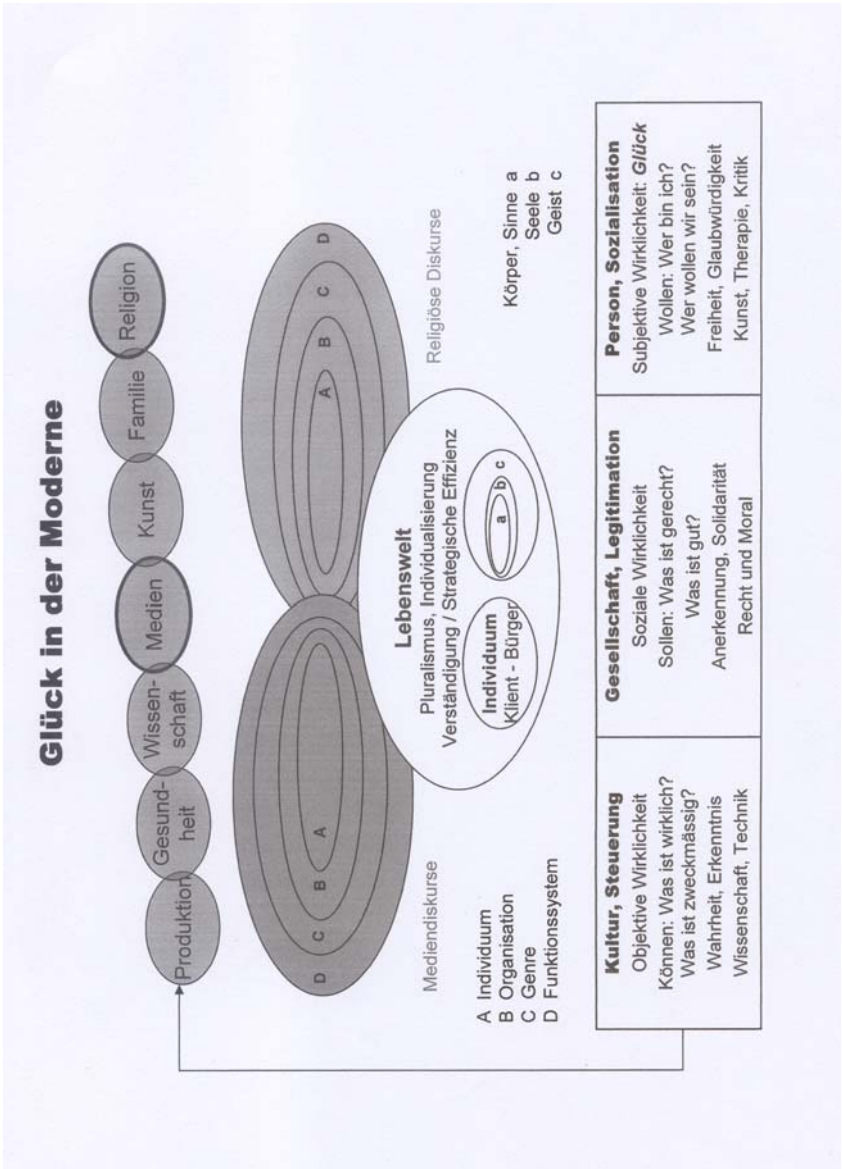


Abb. 1: Schaubild „Glück in der Moderne“

Fehlt was? Literarisch-theologische Konstellationen des Glücks

von Knut WENZEL

1. Einleitendes

1.1. Sortierungen . . .

Die Zahl der möglichen Definitionen dessen, was das Glück sei, soll nicht kleiner sein als die Zahl der lebenden, gelebt habenden und jemals lebenden Menschen. Mindestens hat der antike Historiker Marcus Terentius VARRO dem Vernehmen nach 288 Antworten auf die Frage nach dem Glück gezählt¹. Aber diese Hinweise auf eine potentiell unendliche Vielzahl subjektiver Wahrnehmungen von Glück soll uns nicht einschüchtern. Nichts könnte schöner sein als die Vergegenwärtigung des Glücks in der uneingrenzbaren Vielfalt der uns Menschen auszeichnenden Subjektivität, des unvertretbaren Subjektseins, das jeden Menschen je einzigartig sein lässt. Und nichts könnte einem Gespräch über *das* Glück weniger entgegenstehen als dessen vielzählige Verwirklichung. Wer jedoch die höchst eigene Jagd nach dem Glück schützen zu müssen glaubt, indem er sie jedem Gespräch, jeder Nachfrage, jeder Begründung zu entziehen sucht und in *diesem* Sinn meint, Glück sei halt subjektiv, der hat es womöglich schon verfehlt, das Glück. Und was wäre das auch für ein Glück, das man von vornherein nicht mitteilen, nicht teilen könnte? Das Glück hat so etwas Unbesitzbares; Frau Fortuna ist launisch.

Von nicht geringem Aufschluss ist dabei, dass diese Vortragsreihe ausweislich ihres Titels gar nicht wissen will, was „das“ Glück sei. Diese Frage ist nicht gestellt. Statt dessen – die Metapher der Jagd steht

¹ Jörg ZIRFAS (Hrsg.), Zum Glück. Wege und Umwege (= Reclam-Bibliothek Leipzig 20080) (Leipzig 2003) 9.

dafür – soll das Glück sozusagen *in actu* gestellt, im Gebrauch der Menschen ertappt werden. Wie taucht es auf in den Verrichtungen und Sehnsüchten der Menschen? Wie agieren die Menschen mit dem Begriff oder der Vorstellung des Glücks? Das Glück, das scheue Wild, mag womöglich gar nicht an und für sich bestehen, sondern nur im Zustand der Verflüssigung in den Handlungen und Sehnsüchten der Menschen – aber eben als dieses eine: als das Glück. Glücks-Sehn-Süchtige, die wir Menschen sind, werden wir uns demnach verständigen können müssen über das Glück. Also wollen wir eben die Formulierung eines hinreichend allgemeinen Begriffs vom Glück versuchen, damit ein Ausgangspunkt gesetzt ist; man braucht ihn, um sich von ihm weg zu bewegen:

1. Glück ist die Erfüllung eines Lebens, also die Verwirklichung dieses Lebens in Fülle;
2. Glück ist die Erfüllung des Lebens in dessen beiden Zeitdimensionen der zeitlichen Dauer und des Augenblicks²;
3. Glück muss eine Verbindung zur Selbsttätigkeit des Menschen haben, ist also Erfüllung des Lebens als von den Menschen selbst Hervorgebrachtes, und es ist zugleich dennoch nicht einfachhin auf (Glücks-)Leistungen rückführbar, sondern hat etwas den Menschen Zu-Kommendes, auf sie zu Kommendes, sich bei ihnen Einstellendes, sich ihnen Beigesellendes.

Diese drei Aspekte des Glücks finden sich womöglich literarisch beachtet in Allison Louise KENNEDYS Roman *Alles was du brauchst*, der sich ohnehin durchgängig mit dem Glück befasst (wie das Werk KENNEDYS insgesamt), umfassend wie eine Bibel des Glücks. Der Roman schildert – unter anderem – das Werden einer Schriftstellerin, Mary Lamb, und das Vaterwerden ihres Vaters, Nathan Staples. Er erzählt mithin eine komplizierte, in ihrer Dialektik von Verwickeltheit und Lösung über den Radius des Erzählten hinausdrängende Vater-Tochter-Geschichte. Mary Lamb nun macht auf ihrem Weg zur Schriftstellerin die Erfahrung einer Inspiration, die dem Glück wohl sehr nahe kommt:

² Martin SEEL unterscheidet diesbezüglich eine *prozessuale* von einer *episodischen* Dimension des Glücks. Vgl. Martin SEEL, Paradoxien der Erfüllung. Warum das Glück nicht hält, was es verspricht, in: NZZ Nr. 249 vom 26./27. Oktober 2002, 51.

Die Erfahrung eines von innen wie von aussen unendlich intensiven Augenblicks; „dieser eine Augenblick völliger Entspannung, als sie sich streckte und schluckte und diesen sich steigernden Schrei unbegrenzter Grosszügigkeit, Möglichkeit, Lebensfreude *erkannte*“. In diesem physisch wie intellektuell erfahrenen Augenblick weiss sie, dass sie Schriftstellerin sein wird. Und in solchem existentiellen Wissen öffnet sich der eine Zeitpunkt auf die Dauer ihres Lebens: Sie sieht ihr künftiges Leben als Schriftstellerin vor sich, nämlich als ergreifbare Möglichkeit. „Dies war ihr Eigentum, dieser Teil dieser Sekunde, und dann dieser und der nächste, alles gehörte ihr, Dinge, die sie nicht verstand, gehörten trotzdem ihr und würden zu ihr kommen und zu ihr sprechen. Das mögliche Ausmass ihrer Inspiration war so weit jenseits ihres Begriffsvermögens, dass sie gar keine Angst fühlte: Es gab keine Einzelheiten, die sie fürchten musste“. Mary Lamb war „jenseits ihrer selbst, aber nicht jenseits ihrer Vorstellungskraft, nicht jenseits der vollendeten Seiten, die sie zu füllen getrieben worden war“³. Und entspricht nicht das angedeutete Wechselverhältnis von erfahrener Inspiration (die sich im Verlauf des Schreibens fortsetzen wird und muss: die Dinge, die kommen und zu ihr sprechen . . .) und vergegenwärtigter Arbeit am Text dem zuletzt genannten glückstypischen Zueinander von Tätigkeit und Passivität?

Man wird also, den dritten Aspekt dieses freihändigen Begriffs vom Glück noch einmal zusammenfassend, sagen können: Glück kann nicht losgelöst von den Intentionen, Handlungen und Sehnsüchten der Menschen gedacht werden und ist dennoch, als Vollendung oder Erfüllung eines Lebens, nicht einfach die Spiegelung oder Extrapolierung derselben, sondern es ist nicht produzierte Gabe. Wäre nämlich Glück produzierbar, dann wäre das Gemeinte eben ein Produkt unserer Handlungen, und also nicht Glück.

Übrigens lässt sich genau an dieser Stelle sehen, wie wenig der alte Gedanke vom Glück heute bloss Illusion ist, wie sehr ihm vielmehr die Kraft der kritischen Unterscheidung innewohnt: Unsere Alltagswelt ist vollständig vollgestellt und durchstrukturiert von erwerbbaaren Glücksverheissungen. Dies betrifft nicht nur das kühlende Getränk, das schnellere Automobil und die haltbarere Lebensversicherung, sondern, schlimmer noch, den unüberschaubaren Gemütlichkeitspark der Esoterik

³ Allison Louise KENNEDY, Alles was du brauchst (Berlin 2002) 194f.

und Psychokultur. Der Weg von wirklicher Hilfe zu uneinlösbaren, aber teuer verkauften Versprechungen auf persönliche Heilung, Erfüllung oder was immer ist ein kurzer, übrigens auch innerhalb etablierter Religionspraxis. Man kann sich zur Faustregel machen: Wo Glück draufsteht, der Beipackzettel aber Gebrauchsanleitungen und Preise enthält, da ist Ware drin, nichts anderes. Man kann diese Ware nun durchaus kaufen, warum nicht, soll dabei aber wissen, was man tut: nämlich eine Ware kaufen, und nicht glücklich werden.

1.2. . . . und Verwirrungen

Mit dieser kurzen Definition – samt der sich daran anschliessenden kleinen Ausschweifung in das Gefilde heute unpopulärer Ideologiekritik – soll es hinsichtlich des Ausgangspunkts sein Bewenden haben. Der nun folgende Gang, der zunächst in die Literatur führt, dann einen kurzen Ausflug in die populäre Musik macht, um schliesslich die Theologie aufzusuchen, kann keine *tour d'horizon* bieten. Er ist extrem selektiv. Man kann auch – etwas freundlicher – sagen: exemplarisch. Es geht mir nicht um die möglichst vollständige Katalogisierung der Variationen des Glücksgedankens; um auch den Anschein solcher Vollständigkeit von vornherein zu vermeiden, bekenne ich mich gleich jetzt zum Prinzip der ungeschützten Auswahl. Es ist schon gut, mit etwas Bedächtigkeit einigen wenigen Gedankengängen zu folgen. Die dabei entstehenden Interpretationen müssen dann für sich eintreten. Wer auf Vollständigkeit aus ist, möge sich an die entsprechenden *Internet*-Suchmaschinen wenden und mag dabei die Erfahrung machen, dass er nicht bekommen wird, was er sucht. Das führt uns übrigens wieder zum Glück zurück. Denn es besteht offensichtlich ein asymmetrisches Verhältnis zwischen der Suche nach dem Glück und dessen Auffinden oder Eintreffen.

Man kann sich doch fragen, ob denn, wenn man nach dem Glück sucht, wenn man also, wie man so sagt, „sein Glück sucht“ und auch findet, dieses Glück tatsächlich das ist, was man gesucht hat. Oder ob, wenn man sein Glück „schmiedet“, das dann entstandene Glück tatsächlich das Ergebnis der eigenen Arbeit ist. Oder umgekehrt, ob, wenn man es nicht zu zwingen sucht, sondern sich ganz abwartend und bloss empfänglich verhält, das, was einem dann womöglich in den Schoss fällt, denn wirklich das Glück ist. Dass das Verhältnis zwischen Glücksstreben und Glückserfüllung (so sie denn eintrifft) unbestimmt ist, wenn

nicht unbestimmbar, hat Immanuel KANT auf den Begriff gebracht: Aufgrund der Verschiedenheit des Strebens und der Vagheit der Inhalte ist die Glückseligkeit „ein so unbestimmter Begriff, dass, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle“⁴. Das Glück ist, wie gesagt, launisch. Dies dürfte eines der ältesten Erfahrungsbilder sein, das im Umgang mit dem Glück entstanden ist; das Glück als launische Frau Fortuna, die ihre Gunst gewährt und im nächsten Moment entzieht, ohne dass irgendeine vernünftige Leistungs- oder Verdienstlogik berücksichtigt wäre. Und ähnlich: das Glück als Rad der Fortuna, das in seiner unbeeinflussbaren Drehbewegung den, den es gerade zu Würde und Ruhm erhoben hat, im nächsten Moment in die Bedeutungslosigkeit und gar Schande hinabstürzt. Die in der mittelalterlichen Verwendung dieses Bilds noch enthaltene Kritik der Macht als einer in hohem Mass unzuverlässigen Grösse verflacht später zu einer Geschichtsmetaphysik der Wiederkehr des ewig Gleichen; „What goes up, must come down. / Spinnin’ wheel got to go round and round“, heisst es im Song *Spinning wheel* von *Blood, Sweat and Tears*⁵.

Wer sich vor der leerlaufenden Mechanik einer allzusehr ins Allgemeine abhebenden Lebens- und Geschichtsbetrachtung retten will, begeben sich am besten in die Gesellschaft des Individuellen. Eben dazu lädt die Literatur ein.

2. Im Glückslabor: Literarische Untersuchungen

2.1. Glücksvermissungen

Ein Arzt spricht. Er wendet sich an eine Leserschaft. Er erklärt sich. Er berichtet zunächst von der Tätigkeit eines Arztes. In deren Zentrum sieht er die Konsultation stehen (nicht zunächst die Heilung). Gleich zu Beginn seines Berichts entwirft er eine paradigmatische Szene der Kon-

⁴ Immanuel KANT, Grundlegung einer Metaphysik der Sitten, in: KANT’s gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften 4 (Berlin 1903) 418.

⁵ Auf dem Album „Blood, Sweat and Tears“ von 1969.

sultation. Er betrachtet die Konsultation als ein Wunder. Das Wunder der Konsultation, nicht der Heilung. Wie soll man das verstehen, was ist das Wunderhafte einer Konsultation? Sie ist, wie der Arzt sie beschreibt, ein Drama der Erkenntnis. Aber dieser Prozess der Aufklärung setzt eine Dynamik frei, die ihn hinaustreibt über das rein Medizinische, über die Dimension der Beschwerden, die den Patienten zum Arzt geführt haben. Der Arzt erwartet diese Transzendierung. Er versteht seine Kunst darin, sie zu befördern oder herbeizuführen. Er sieht hierin den Sinn einer Konsultation, und auch ihr Wunderhaftes. Aber er tut nichts besonderes; er spricht mit den Patienten, dann untersucht er sie. Es ist dieser „Übergang von der Sprache zur Fingerspitze“⁶, hin zu einer körperlichen Nähe, die zugleich beiläufig zu sein hat und die den Arzt „eher priesterlich als sexuell“ berührt (7), der zu jenem wunderhaften Überstieg in eine weitere, tiefere Dimension jenes Erkenntnisdramas der Konsultation führt. Die Thematisierung der körperlichen Beschwerden ist, so nimmt es der Arzt wahr, wie von einem Schweigen umgrenzt; aus diesem Schweigen, aus dem Innersten der Schmerzen vielleicht, ersteigt „eine Explosion von Klagen hinter den Klagen“ (8), eine „zweite, . . . grosse Klage“ (9). Diese zweite Dimension der Not ist nicht mehr medizinisch oder physiologisch oder rein körperlich, sie ist existentiell. Was die Menschen im Innersten zum Arzt tragen, ist nichts als ihr Unglück.

Mit dieser Intonation des Unglücks beginnt ein Roman, den man ausweislich seines Titels für ein Buch über das Glück halten könnte⁷, denn er heisst: *Uns fehlt nichts*. Dies ist denn auch die Losung, mit welcher der Bericht des Arztes fortfährt: „Mir fehlt nichts“ (11). Dem Arzt ist an der Mitteilung dieses Befundes gelegen; seine Leser, deren Aufmerksamkeit er bedürftig zu sein scheint, wendet er sich doch immer wieder mit Nachdruck an sie, sollen das wissen, und zwar mit Blick auf ein Ereignis, dessen Mitteilung er sich noch vorbehält und das deswegen von einigem Gewicht zu sein scheint.

Dieser Satz firmiert im Buch nicht als Standardformel aus dem Repertoire der Arzt-Patient-Dialoge. Es stellt sich sehr bald heraus, dass er innerhalb der erzählten Geschichte ein Zitat ist. Er steht auf einem

⁶ Willem Jan OTTEN, *Uns fehlt nichts* (Salzburg / Wien 1996) 7.

⁷ Wenn auch im ganzen Text die Worte „Glück“ und „Unglück“ nicht fallen, jedenfalls nicht in einem eminenten Sinn.

Zettel, den Dr. Daan in der Hand hält, als der berichtende Arzt, Dr. Daans Nachfolger als niedergelassener und Hausarzt in einer niederländischen Kleinstadt, ihn tot auffindet: „Mir fehlt nichts“. Der Arzt ist keineswegs schockiert oder wenigstens überrascht durch den doch so offensichtlichen Widerspruch, der von einer Gesundheitsdiagnose in der Hand eines Toten markiert wird. Nein, was er sieht, erschliesst sich ihm unmittelbar: „Ich verstand ihn. Wir sind unheilbar gesund“ (12). Und dann zieht sich der Satz wie ein Leitmotiv durch das Buch. Beinahe von jeder Person wird es einmal geheissen haben, dass ihr nichts fehle. Im Titel findet diese Streuung der Gesundheitsbeteuerung über die gesamte Erzählung ihre Sammlung oder Zusammenfassung – und zugleich ihre Verallgemeinerung. Im Titel öffnet das Buch sich auf die Leser; nehmen sie es in die Hand und werfen sie einen Blick auf ihn, lesen sie: „Uns fehlt nichts“. Auch sie sind mit gemeint: Uns allen, uns fehlt nichts.

Was für eine merkwürdige Botschaft! Stellvertretend für uns sagt der Titel von den Figuren der Erzählung, ihnen fehle nichts; sie sind also, wenn Glück die Abwesenheit des Mangels und die Anwesenheit der Erfüllung ist, glücklich zu nennen. Wer würde, bei einigermaßen nüchternem Verstand und Herz, diese Glücksbezeichnung für sich schon so abstrich- und einschränkungslos, so naiv, wie sie eben da steht, gelten lassen: dass ihm nichts fehle, dass er glücklich sei? Und wir haben ja gesehen, dass in diesem Buch die medizinische Dimension nicht für sich steht, sondern das Vehikel ist für die umfassende Frage nach dem Befinden, und das ist die Frage nach dem Glück. Es ist wahrscheinlich schon aufgrund der wenigen Andeutungen klar, dass das Buch nicht mit einer einfältigen Glücksbotschaft aufwarten will. Aber auch das Gegenteil trifft nicht zu: Der Satz, dass uns nichts fehlt, ist nicht zynisch gemeint. Er soll nicht einfach gegen den Strich gelesen werden; es geht nicht um eine coole, aufschneiderische, vermeintliche Entlarvung von Glückshoffnungen oder -ansprüchen. Auf intrikate Weise will der Satz ernst genommen werden. Der Schlüssel liegt in der Szene, die dem Roman sein Zentrum gibt: Der Doktor, wie er von vielen immer noch genannt wird, auch wenn er längst schon ausser Dienst ist, sitzt, einen Zettel mit jenem Satz darauf in der Hand, tot da. Der, der für seine Person zu verstehen gibt, dass ihm nichts fehlt, hat sich umgebracht. Wenn ein Mensch das äusserste, weil von ihm selbst nicht mehr revidierbare, also endgültige Urteil über den grundstürzenden Glücks-

mangel seines Lebens spricht, indem er Hand an sich legt, wie kann er dann ein solches Testament hinterlassen: Mir fehlt nichts?

Natürlich hat auch Dr. Daan sein Leben gehabt. Es war von jener Buntscheckigkeit, Uneindeutigkeit, die nicht an und für sich schon zweifeln lässt, die vielmehr jemand wie der englische Dichter und Jesuit Gerard Manley HOPKINS (1844–1889) sogar als schön bezeichnen würde⁸. Dieses buntscheckige Leben umfasste Erfüllungen und Verluste. All das breitet der Roman aus. Es ist sogar so, dass die Selbsttötung des Doktors in einen engen Zusammenhang mit dem Verlust seiner Frau, die lange an Depressionen gelitten hatte, gerückt wird; am Todestag seiner Frau bringt Dr. Daan sich um. Und doch: Selbst das wird vom Roman nicht als Begründung präsentiert. Wer sich dem Duktus der Erzählung überlässt, wird im Tod der Frau nicht den Grund für die Tat des Doktors sehen; eher noch wird die Vermutung nahegelegt, Berend Daan lege den Zeitpunkt seiner Selbsttötung auf diesen Tag als Zeichen der Liebe zu seiner Frau, als ein Zeichen, das so absolut wie hilflos ist.

Hier artikuliert sich eine Einsicht, die nicht nur die Literatur als etwas „Erfundenes“ an uns heranträgt, sondern die wir womöglich schon selbst als Erfahrung haben machen müssen: Dass eine so fundamentale Handlung wie im Fall des Romans die Selbsttötung zwar ihre Gründe hat, Gründe, die man identifizieren, benennen kann, dass sie aber zugleich in diesen Gründen nicht aufgeht, dass ihr Bedeutungspotential weiter reicht, über das hinaus, was man benennen kann. Wenn man nun, jetzt wieder mit Blick auf Dr. Daan, sagen kann, dass seine Handlung ein unaufhebbares, unheilbares Vermissen bezeichnet, dann erschöpft sich dieses Vermissen nicht auf der Ebene der angebbaren Gründe.

Man wird das Buch Willem Jan OTTENS vielleicht einen metaphysischen Roman nennen dürfen. Mit einer solchen zwitterhaften Bezeichnung, die etwas Schimärisches hat oder den rhetorischen Tatbestand eines Oxymorons erfüllt, fügt sie doch als unvereinbar Geltendes zusammen, nämlich das moderne Erzählen und die metaphysische Frage nach der Wirklichkeit des Wirklichen – mit der Bezeichnung des metaphysischen Romans also geht keineswegs eine Entwertung der „Physis“ des Erzählten einher. Glück und Unglück der Menschen hängen un-

⁸ Im Gedicht *Pied Beauty* (*Gescheckte Schönheit*).

trennbar mit ihren konkreten Lebensumständen zusammen; genauso hängen Glück und Unglück literarischer Figuren mit ihren Erzählumständen zusammen. Das Lebensthema Berend Daans ist seine Frau, der er in Liebe und Schuld verbunden ist, soweit man das aus dem Erzählten erschliessen kann. Aber der Verlust der geliebten Frau zum einen und seine Schuld ihr gegenüber (die ihn andere Erfüllungen hat finden lassen) zum anderen *allein* begründen die Selbsttötung des Doktors nicht. Sondern *in* diesen Vorgängen samt ihren psychischen Resonanzen vollzieht sich das Geschick der Existenz Dr. Daans. Es ist an sich unanschaulich und unerzählbar. Es kann nur zur Geltung gebracht werden in der Erzählung der anschaulichen und greifbaren Ereignisse eines Lebens. Die Kunst des Autors besteht darin, diese sogenannten äusseren Ereignisse so zu erzählen, dass sie transparent werden auf die in ihnen sich vollziehende Existenz.

Und so gilt für Dr. Daan: Er hat ein gesättigtes Leben geführt; er war geachtet in der Stadt, geliebt von vielen Patientinnen, und auch seine kranke Frau sowie ihr Tod gehören irgendwie zu diesem satten, Höhen und Tiefen ausgekostet und integriert habenden Leben. Und dennoch vollzog in all diesen erzählbaren Ereignissen sich offenbar ein am Ende rettungslos unerfülltes, unglückliches Leben. An jenem von ihm selbst gesetzten Ende wird dieses Leben zur paradoxen Botschaft des „fehlenden Mangels“. Dieses Leben scheint alles gehabt zu haben. Worauf sollte es sich noch ausstrecken? Ein sattes Leben ist wohl nicht identisch mit einem glücklichen Leben. Für Dr. Daan ist es das Gegenteil. Ihm, der auch Verluste hinzunehmen hatte, fehlt am Ende nichts, und das ist das Schlimme, das Heillose. Die hohe Kunst der Kompensation und Integration der Lebensverluste und -verletzungen macht nicht glücklich, sondern führt zum Lebensverlust. Die Versuchung ist gross, an dieser Stelle, verleitet durch die erzählerische Magie Willem Jan OTTENS, den Ausgangspunkt unserer Fahrt ins Glück noch einmal, jetzt aber gegen den Strich zu lesen: Die Arbeit am Glück, die Pflege eines „guten Lebens“, die es kunstvoll versteht, alles zu integrieren und sich zu eigen zu machen, was einem im Leben so zustösst, ist gerade nicht die Bewerkstelligung von Glück, sondern bloss die Vertuschung seiner Abwesenheit, wenn nicht die Vertreibung des Glücks. Nur um ganz kurz die theologische Valenz dieser Entwicklung anzudeuten: Man könnte vermuten, dass der niederländische Autor Willem Jan OTTEN die reformatorische Skepsis hinsichtlich der rechtfertigungswirksamen Hand-

lungsfähigkeit des Menschen in die profane Aussage der Nichtherstellbarkeit des Glücks übersetzt hat.

Dass es einen Mangel über eine mögliche (Lebens-)Erfüllung hinaus gibt, einen nicht kompensierbaren Mangel, diese Erfahrung macht auch Nathan Staples in dem anfangs schon einmal herangezogenen Roman *Alles was du brauchst*: Als nach einem Selbsttötungsversuch, den er dank seiner Freunde überlebt, die sich auch in der Zeit der Rekonvaleszenz in so zuvor nicht gekannter, oder besser: nicht von ihm zugelassener, Zuwendung um ihn kümmern, ihm dies vor Augen geführt wird: „Nathan, sie brauchen dich. *Wir* brauchen dich. Man hat mir sogar schon gesagt, dass es dir bald besser gehen wird . . . Dann werden wir – das heisst, Lynda und Richard und Ruth und Louis und ich – all die Freunde, die du nicht haben willst – werden wir dich nach Hause bringen. Was könntest du dir Besseres wünschen?“ – als Joe dies zu ihm sagt, ist Nathans unmittelbare, stumme, innere Antwort: *Alles*⁹. Ähnlich wie bei Dr. Daan ist es auch bei Nathan Staples die Ehefrau, die er vermisst; sie hat sich vor Jahren von ihm getrennt. Aber so wie dort ist auch hier dieses *Alles*, das fehlt, nicht eine Chiffre für die abwesende Frau. Vielmehr verhält es sich umgekehrt so, dass in der nicht nur abwesenden, sondern eben vermissten Frau sich gewissermassen dieses *Alles* inkarniert. Wie sollte eine solche „transzendente Erfahrung des Mangels“ auch anders machbar sein als im Bereich der Kategorialität, und dann eben in der Relation zum meistgeliebten Menschen?

2.2. Das Glück der anderen

Eine Kleinstadt irgendwo in den USA, irgendwann in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Es ist die Zeit nach dem Bürgerkrieg. Er hängt den Menschen noch in den Knochen, wenigstens der Hauptfigur. Zerstörte Menschenkörper, zerfetzte Tierkörper, Pferdekadaver, von denen die Soldaten tagelang leben, versprengte Soldaten, die man jagt, Feindesleichen, die man nicht in Ruhe lässt, die gegnerischen Kanonenkugeln, unter deren Pfeifen die Soldaten Schutz suchen: Das sind die Erinnerungsblitze, von denen Jacob Hansen heimgesucht wird. Er ist Konstabler, Totengräber und Prediger der Stadt in einer Person. Er ist ein be-

⁹ KENNEDY, *Alles was du brauchst* (oben Anm. 3) 544.

dächtiger, vielleicht sogar einfältiger Mann, möchte seine drei Aufgaben im Gleichgewicht sehen: möchte der sein, der sich um die Stadt kümmert, um die Toten und um die Seelen. Es wird ihm zunehmend schwer werden, das Gleichgewicht zu halten.

Jacob Hansen ist der Erzähler des Buchs; seine Erzählstimme ist von Anfang an merkwürdig; er erzählt die Geschichte, indem er zu sich selbst, mit sich selbst redet. Er redet sich an. Im Grunde erzählt er gar nicht, so wie man etwas berichtet, was schon geschehen ist, was in der Vergangenheit liegt. Er spricht zu sich selbst, so wie ein verwirrter Mensch alles, was er gerade wahrnimmt, tut, was um ihn geschieht, kommentiert, indem er ununterbrochen mit sich oder zu sich selbst spricht. Eine solche Stimme ist als Erzählstimme gleichzeitig zu den Ereignissen. Es ist nicht etwas passiert, und jemand hält Rückschau, sondern es geschieht jetzt in diesem Moment und wird im selben Moment bezeugt, besprochen. Und es ist so, als würde Jacob Hansen, indem er mit sich selbst spricht, alles uns, den Lesern, erzählen. Durch die Konstruktion der Erzählhaltung sind die Leser gewissermassen in die Konstellation des Bezeugens der Ereignisse hineingezogen; dichter könnten sie an das Geschehen nicht herankommen; sie sind mitten in ihm, weil sie in der Figur des Protagonisten und Erzählers sind, nämlich als die, die er anredet, wenn er sich anredet. Von einer solchen Person wird man eigentlich nicht sagen wollen, sie sei bedächtig. Man würde vielmehr sagen, sie sei „verrückt“. Die Leser können aber die Verrücktheit Jacob Hansens nicht distanzieren, weil sie ja gewissermassen in ihm stecken. Seine Verrücktheit ist ihr Weg, überhaupt etwas von dem, was da geschieht, zu erfahren. Vielleicht ist ja am Ende auch nicht Hansen verrückt, sondern das Geschehen selbst ist wahnsinnig. Das, was hier erzählt wird, firmiert unter dem Titel *Das Glück der anderen*, und stammt von dem US-amerikanischen Schriftsteller Stewart O'NAN, wohl einem der wichtigsten zeitgenössischen Autoren in den USA und einem Spezialisten für „wahnsinnige“ Geschichten¹⁰.

Ein zundertrockener Sommer hält an; sogar die Farne im tiefen Wald sind gelb; ein Weniges fehlt nur, und alles steht lichterloh in

¹⁰ Stewart O'NAN, *Das Glück der anderen* (Reinbek bei Hamburg 2001). Andere „wahnsinnige“ Romane von ihm: *Engel im Schnee* (Reinbek bei Hamburg 1997); *Speed-Queen* (Reinbek bei Hamburg 1998); *Halloween* (Reinbek bei Hamburg 2004).

Flammen. Unter dieser Gefahr geht das Leben seinen Gang in der Provinzstadt namens Friendship. Dann wird ein Toter gefunden, am selben Tag noch eine kranke, delirierende Frau, die wenig später stirbt: Eine Seuche bricht aus, Diphtherie¹¹. Sie wird sich mit zunehmender Geschwindigkeit in der Stadt ausbreiten. Der Totengräber Jacob Hansen hat viel zu tun und wird am Ende nicht mehr nachkommen mit seinem Handwerk, das für ihn eben darin besteht, sich um die Toten zu kümmern. Ausbreitung und Krankheitsprozess verlaufen sehr schnell; es dauert nicht lange, und seine Familie ist betroffen; die Tochter stirbt, ein Kleinkind noch, dann auch Marta, seine Frau. Der Doktor, mit dem Jacob Hansen die Epidemie und das Vorgehen gegen sie gemeinsam bespricht, der neben Hansen die wichtigste öffentliche Figur und ordnende Autorität in der Stadt ist, hat sich wohl recht früh schon angesteckt, kann es aber eine gewisse Zeit verbergen. Als er stirbt, steht Hansen endgültig allein vor der Katastrophe. Die sich längst schon ungleich verschärft hat: Das trockene Land im ganzen County hat Feuer gefangen; nicht nur von einer Seite kommt es auf Friendship zu. Bevor es da ist, bevor plötzlich neben dir und vor dir wie aus dem Nichts das Feuer aufspringt, kündigt es sein Kommen an – mit den Meldungen, die über Telegraph aus den Nachbarorten einlaufen und dann nicht mehr einlaufen, mit dem Ascheregen, unter dessen grau-fettiger Schicht alles seine Kontur verliert und verschwindet, mit der Hitze, die plötzlich dein Haar entzündet. Am Ende schlagen die apokalyptischen Wellen der Seuche und des Feuers über Friendship zusammen, und niemand wird entkommen. Jacob Hansen, der den Tod seiner Familie nicht akzeptieren will und Tochter wie Ehefrau einbalsamiert hat, um mit ihnen fortzuleben, bis er sie kurz vor dem Höhepunkt der Doppelkatastrophe doch noch eilig beerdigt, er, der womöglich am meisten zur Ausbreitung der Krankheit beigetragen hat, ist doch der erste Tote, ein Fremder, ein Landstreicher, von ihm als Konstabler inspiziert und von ihm als Toten-

¹¹ O’Nan bezieht sich auf den historischen Ereigniszusammenhang von Black River Falls, Wisconsin, wo in den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts eine grassierende Diphtherie-Epidemie zum Zusammenbruch einer (klein-)städtischen Gesellschaft durch Morde, Selbstmorde, Konkurse, Verleumdungen und zerfallende Familien geführt hat. Vgl. hierzu: Michael LESY, *Wisconsin Death Trip* (New York 1973). Im Jahr 1999, dem Jahr der Veröffentlichung des Romans von Stewart O’NAN, wurde diese historische Dokumentation wiederaufgelegt und verfilmt.

gräber gewaschen, entblutet und beerdigt worden, und ist doch er der, der am beweglichsten zwischen den Orten und Personen der Stadt vermittelt hat, sie zur Geschichte verwebend und in der tödlichen Krankheit verbindend, er nun wird ganz am Ende der Erzählung mit einem Schaufelblatt in der Hand, den Stil hat das Feuer verzehrt, zurückkehren. Was heisst zurückkehren? „Ein Mensch, der verloren ist, will bloss noch nach Hause . . . Du denkst, dass du heute Nacht bei den Menschen sein musst, die du liebst“ (221).

Vor dem nicht mehr erzählten, nur noch angestossenen Ende wird Hansen die Feuerwalze über sich hinwegziehen lassen und sie überleben. Er wird sich in einen See retten, auch dieser überzogen von einem dicken Film aus Asche. „Das Wasser ist so schwarz wie wochenaltes Achsfett. Der Feuersee, denkst du. Wenn das jemand verdient hat, dann du“ (215). Es ist unübersehbar: Der Resonanzraum, den diese Erzählung für die Frage nach dem Glück aufspannt, ist apokalyptisch. Er scheint gar keinen Anhaltspunkt für die Glücksthematik zu bieten, es sei denn einen der Verneinung. Der Titel der deutschen Übersetzung – im amerikanischen Original trägt der Roman den unmittelbar einleuchtenden Titel *A Prayer for the Dying* – scheint einer Fehldeutung zu unterliegen. Denn wo ist das Glück in diesem Buch?

Vielleicht hilft ein Blick auf die Sprache. Der Erzähler ist, wie erwähnt, Prediger. Wann immer Jacob Hansen bedenkt, in seinem Herzen bewegt, was geschieht und was er tut, bedient er sich der Sprache des christlichen Glaubens, und zwar in ihrem protestantischen Idiom. In dieser Sprache, und erst recht in ihrem protestantischen Idiom, spielt das Wort *Glück* keine prominente Rolle. Es könnte sogar mit Verdächtigungen behaftet sein, nämlich keine Verbindung zu Gott oder eine Verbindung zu den falschen, den heidnischen Göttern zu unterhalten. Man muss also die Sache des Glücks, die dem Wort Glück ja nicht gehört, sondern bloss hin und wieder unter seiner Flagge firmiert, in anderen Begriffen zu finden bereit sein, sich in der Kunst des Übersetzens üben, und wird fündig. Für den Glauben des Predigers ist die Sache des Glücks eine Sache der Geschichte, des einzelnen und der Menschen. (In der Ordnung der systematischen Theologie ist sie demnach eine Sache jener Perspektive, in der die Geschichte und das Geschick des einzelnen wie der Menschen insgesamt in den Blick kommt, und das ist die Eschatologie.) Und sie ist als Sache der Geschichte etwas, das sich *in* der Geschichte ereignet, diese durch und durch prägend, und das dabei zu-

gleich *aus* der Geschichte herausführt. Das Wort, das der Prediger für die Sache des Glücks hat, lautet: Rettung. „Wir *sind* alle gerettet“ (77) – dieser Satz zieht sich wie ein Rezitativ durch die gesamte Erzählung und verändert ständig seine Bedeutung. Er wird gesprochen als fragloses, unbefragtes Glaubensbekenntnis; er wird gesprochen als Ermahnung und Trost in einer Situation der Not; er wird kontrafaktisch, gegen die nicht mehr weiter zu leugnende Katastrophe, gesagt; er fällt in einem Gespräch mit einer durch die Ereignisse verrückt gewordenen Frau, einer durch die verrückte Situation verrückt gewordenen Frau; alles, wofür er stehen kann, wird schliesslich durch das überboten, was Jacob Hansen bezeugt, woran er mit beteiligt ist, er, der so viele wohl angesteckt hat und selbst nicht erkrankt. Entlang dieses Satzes, entlang seines Sagens durch die Erzählung hindurch, wandelt Hansen sich vom konventionell Glaubenden hin zu einer Art Hiobsgestalt, dem Kind, Frau, Besitz, Stellung, Kontext, und womöglich auch der Glaube, kurz: seine Existenz, genommen wird, der am Ende nur noch sein nacktes Leben hat, und auch das wohl preisgeben wird. Aber was heisst schon: Konventionell gläubig? Im Leben Jacob Hansens gibt es eine Katastrophe vor der Katastrophe, die sich im Bürgerkrieg ereignet und die der Text mehr einfließen lässt als dass er sie in den Vordergrund rücken würde, und die jedenfalls die totale, moralisch-menschliche Niederlage Jacob Hansens bedeutet hat. Diese Episode liegt chronologisch vor der Erzählhandlung. Der „konventionell“ glaubende, auf das Glück der Rettung vertrauende (darauf, dass es „schon da“ ist) Prediger Jacob Hansen ist der, der schon durch eine Katastrophe gegangen ist. Das „normale“ Leben, vor der „Prüfung“ von Seuche und Feuersbrunst, ist schon ein Überleben, ein Leben nach dem Zusammenbruch, der in die Gegenwart hineinreicht.

Das Muster der Hiobsgeschichte scheint dem Schicksal Jacob Hansens unterlegt zu sein, doch gibt es Abweichungen, die für unsere Frage nach dem Glück von Bedeutung sind. Hiob wird aus dem Stand eines Gerechten, dessen Leben zu Recht satt an allem ist, ins unverdiente Unglück gestürzt. Hansen dagegen kommt bereits aus der Schuld (219). So erst scheint er überhaupt zu seinem Glauben gekommen zu sein. Der Glaube, sein Bestreben, für die Stadt und für die Toten Sorge zu tragen, kurz, seine dreieine, prosozial geordnete Existenz, ist nicht der Ausgangspunkt, aus dem er wie Hiob in die Katastrophe katapultiert werden würde, sondern ist schon Antwort auf sie. Die Katastrophe ist

schon passiert, er trägt sie mit sich herum, nämlich als genau das, was sein Rettungsbewusstsein und -bestreben von Grund auf prägt, ja dynamisiert. Die Sache des Glücks wird hier mit dem Faktum der Schuld zusammengebunden: Wie ist denn Glück möglich unter der Bedingung vorgängiger, in Not begangener, nicht wiedergutzumachender Schuld?

Wenn Hansen am Ende gelernt zu haben glaubt: „Die ganze Vorstellung von Busse ist selbstsüchtig, irregeleitet. Gott lässt nicht mit sich handeln, lässt sich nicht durch fromme Handlungen bestechen. Das hast du erkannt – dass du auch mit den besten Absichten, auch mit all deinen gedankenschweren Predigten, tiefen Gefühlen und guten Taten niemanden retten kannst, am allerwenigsten dich selbst“ (220) – dann ist diese Lektion äusserst ambivalent. Auf den ersten Blick scheint er irgendwie sediert oder unter der Sedation des Traumas durch diese Apokalypse gegangen zu sein, er scheint, um die Sprache der Apokalyptik aufzunehmen, blind durch die Offenbarung gegangen zu sein, dass er überhaupt noch daran denken kann, hier etwas gelernt zu haben, dass ihm der Untergang der Menschen, die er liebte und die ihn achteten, zur Glaubens-Lektion werden kann. Hansen scheint in dieser Verzweckung des Unglücks näher bei den Freunden Hiobs als bei Hiob selbst zu sein. Aber, und das macht die Ambivalenz der Lektion und die Qualität des Buchs aus, über die blossen, klappernde Repetition eines theologischen Lehrstücks hinaus – dass kein Mensch sich selbst, sondern nur Gott ihn rechtfertigen kann – hält Jacob Hansen Gericht über seinen Lebensentwurf. Denn der bestand genau darin: Ordnung, Rettung, Glück zu produzieren, als wiedergutmachende Antwort auf das in keinem menschlichen Handeln und Leben rechtfertigbare, reparierbare, kompensierbare Schuldhandeln an einem anderen Menschen. Und die Ambivalenz setzt sich ja fort: Das Leben des Konstablers, Totengräbers und Predigers Jacob Hansen war nicht eigentlich schlecht, sondern produktiv, ordnend, Leben stiftend. Aber es hat keine Rettung herbeiführen können. Hansen erlebt die Doppelkatastrophe der Seuche und des Feuers übrigens nicht als Strafe, hinsichtlich dieses Motivs des Strafgeschicks ist ihm vielmehr klar, dass keine Schuld eine solche Strafe rechtfertigen könnte; aber er erlebt sie als tatsächliche Aufklärung, Offenbarung, *apokalypsis* der Falschheit seines Lebensentwurfs, der auf die Herstellbarkeit von Vergebung durch ein gutes Leben gegründet war. Die Sache des Glücks wird mit einer nicht integrierbaren Grenze konfrontiert: mit der Grenze der Schuld. Die grosse Integrationsleistung eines Strebens nach Glück,

wie es ja auch der amerikanischen Verfassung eingeschrieben ist (als Recht und als Pflicht), scheitert an der nicht integrierbaren Schuld, die noch das Richtige und Gute des Falschen überführt – dann nämlich, wenn einer glaubt, mit dem Tun des Guten ein getanes Schlechtes ungeschehen machen zu können.

Aber es gibt noch eine weitere Differenz zum Hiobsmuster: In dem Mass, wie die geschilderte Doppelkatastrophe *nicht* als Strafe für Schuld erklärt wird, bleibt sie unerklärt. Sie geschieht und zerstört. Sie zerstört die materiell-natürlichen, die materiell-ökonomischen, die sozialen, die psychischen und die kulturellen Lebensgrundlagen – und erst ganz zum Schluss, wie in einem eigenen, plötzlich ausgeführten Schlag, das Leben der Menschen selbst. Es gibt also die moralische Bestreitung des Glücks. Und es gibt, unverbunden, unvermittelt zu jener, die naturhafte Bestreitung des Glücks. Auch diese wird von der Erzählung als unintegrierbar präsentiert. Es gibt, kurz gesagt, in den beiden Welten, in denen der Mensch existiert, in der Welt der Natur und in der Welt des intelligiblen Handelns, massive Bedrohungen und Bestreitungen des Glücks, die der Mensch in seinem Streben nach Glück nicht zu integrieren vermag. Wenn es Inhalt des Ideals vom guten Leben ist, die Endlichkeit des Lebens mit hineinzunehmen in die Führung dieses Lebens, also zu integrieren, dann führt diese Erzählung in aller Drastik vor, dass es Dimensionen einer nicht integrierbaren Endlichkeit, eine Endlichkeit jenseits der Endlichkeit gibt, an der jedes Glücksstreben zerbricht.

Ist damit alles aus? Der am Schluss vielleicht eher einfältige als bedächtige Jacob Hansen hält immer noch, nun womöglich sogar auf einem endgültigen Weg zu den Seinen, der, insofern sie tot sind, ein suicidal sein müsste, auf provozierende Weise an einem Glauben fest. Worin besteht hier die Provokation? Darin, dass einer in der restlosen Ausweglosigkeit daran festhält, dass es einen Ausweg geben muss. Alles andere würde schliesslich die gesamte Erzählung negieren. Über jeden negativen Ausgang hinaus weist jede Erzählung auf die Hoffnung, dass das Erzählte nicht umsonst war, nicht mit dem Ende verloren geht, nicht in ein Nichts hinein verhallt, sondern – gerettet werden wird. Wenn man so will, eignet jedem Satz, der von einem zu einem anderen in bezug auf eine Sache gesprochen wird, die Beanspruchung einer Instanz des Auswegs, des Gedächtnisses, der Unverlierbarkeit. Denn ohne diese Beanspruchung wäre kein Satz haltbar. Diese Einsicht, die vielleicht als naiv zu gelten hat, realisiert Jacob Hansen für sich am Ende:

„Ein Ausgestossener, wenn auch nur ein kleiner Teil von ihm, will dazu gehören, hofft, am Ende Vergebung zu erlangen. Haben die Seelen in der Hölle ihre Gesichter nicht zum Himmel erhoben?“ (221) Mit Glück, oder, in der Sprache Hansens, mit Rettung, ist nicht zu rechnen. Glück und Rettung sind auch nicht hervorbringbar. Diese Weisen des Umgangs mit der Sache des Glücks sind in der Doppelkatastrophe von Friendship gründlich widerlegt worden. Naiv mag Hansen darin sein, dass er ob der Ereignisse und seiner Verstrickungen in sie nicht verzweifelt, sondern mit ruhiger Hartnäckigkeit daran festhält, dass auch einem Leben, das in diese Hölle geraten ist, ein Ausweg, eine Rettung, ein Glück zusteht. In diese paradoxe Schlussfolgerung mündet das Raisonnement Jacob Hansens: Man kann sein Leben nicht auf Glücksgewissheit bauen, aber man kann es auch nicht leben, ohne sich hoffend auf die Sache des Glücks zu beziehen.

Das biblische Glücksverständnis, wie es Jacob Hansen unter dem Begriff der Rettung verwendet, hat, wie gesagt, mit Zeit und Geschichte zu tun. Dies bestätigt sich vom Ende der Erzählung her noch einmal in anderer Weise: Glücksgewissheit und Rettungshoffnung sind zwei Möglichkeiten der Interpretation des eigenen Lebens. Hansens apokalyptischer Weg führt ihn von der einen zur anderen Möglichkeit: Sein Leben auf die Gewissheit des Gerettetwerdens oder gar -wordenseins zu setzen, ist der Versuch, es für jeden Augenblick seines Verlaufs als abgeschlossen, vollendet, präsentisch zu betrachten. Ein solches Leben ist stets sich selbst gegenwärtig und hat keinen Rest, der noch aufgearbeitet werden müsste, hat also keine Vergangenheit und keine Zukunft, keine Schuld und keine Hoffnung. Hansen wird lernen, dass dies sein Leben nicht ist. Die andere Möglichkeit, die der Rettungshoffnung, ist der Versuch, jeden Augenblick seines Lebens unter der Perspektive seiner unverlierbaren Bedeutung zu sehen, der Versuch, dem Leben eine sich noch erst erfüllende, weil jeweils jetzt eben nicht gegenwärtige, sondern vermisste Würde zuzusprechen. Ein solches Leben hat eine Vergangenheit, die auf dem Spiel steht, die verloren gehen kann, worin dieses Leben insgesamt mit verloren ginge, und es hat eine Zukunft, auf die nämlich die Hoffnung zielt, dass das, was jetzt ist und bis jetzt geworden ist, nicht verloren geht, und nicht nur das, sich fügen, sich vollenden, sich klären, *gerecht* werden wird. – Das ist ja die eschatologische Hoffnung von Juden und Christen, dass sich „am Tag des Herrn“ Gerechtigkeit endgültig und wahrhaftig durchsetzen wird, für die Lebenden und die

Toten. Eine Hoffnung, die in ganz einfacher Sprache auch Jacob Hansen bis zum Schluss begleitet. Sollte sein letzter Weg tatsächlich in die Selbsttötung führen (was die Erzählung offen lässt, nur andeutet), dann wäre das kein Verzweiflungsakt, sondern gewissermassen der letzte Akt einer Heimkehr, weil ihm nichts anderes mehr zu tun bliebe. Wie auch immer wir einen solchen Akt in kirchenamtlicher Sicht zu bewerten hätten, für Jacob Hansen wäre es sicher keine Abwendung von Gott, im Gegenteil.

Was zuvor über die Hoffnung, die ihn trägt, gesagt worden ist, wirft noch einmal ein vielleicht klärendes Licht auf den deutschen Übersetzungstitel: *Das Glück der anderen*. Sein unmittelbarer textlicher Anhaltspunkt ist eine kurze Passage, in der Hansen, die drohende Katastrophe im Blick, überlegt, ob er um der Verschonung vor ihr willen, also um des eigenen Glücks willen, den Untergang anderer, also die Zerstörung des Glücks der anderen, in Kauf nehmen würde und dies verneint (63). Der Titel der deutschen Übersetzung macht also zu Recht von Anfang an darauf aufmerksam, dass es sich bei dieser Erzählung um einen mit ethischer Thematik befassten Text handelt. In der Perspektive der Rettungshoffnung lässt sich zudem zeigen, wie sehr beide Titel, *Das Glück der anderen* und *A Prayer for the Dying*, einander ergänzen. Die Hoffnung auf Rettung, von der Hansen am Ende beseelt ist, die ihm also durch die Katastrophe nicht genommen, zu der er vielmehr durch sie bekehrt worden ist, meint ja nicht nur das eigene Leben, sondern bezieht alle Opfer der Zerstörung mit ein, ist also schon auf diese einfache, unwillkürliche Weise schon Hoffnung für „das Glück der anderen“, die die Toten sind. Aber mehr noch: Indem Jacob Hansen für Rettung, und daher eben auch Gerechtmachung und Vergebung seines Lebens in allen seinen Ereignisaugenblicken hofft, hofft er für die initiale Schuld, die er im Bürgerkrieg an einem anderen begangen hat, für die Ansteckung und den Tod, die er selbst so vielen Bewohnern der Stadt gebracht hat, allen voran seiner Frau, ihrem gemeinsamen Kind, dem Doktor. Wenn er also für sich hofft, so hofft er schon um seinetwillen auch für die anderen. Um es selber sehr naiv, vielleicht in seiner Sprache zu sagen: Wer für die nicht herstellbare Vergebung der eigenen Sünden hofft, muss für die Auferstehung, also für die unversehrte, nicht mehr verlierbare Wiederherstellung oder Aufrichtung des Glücks der anderen hoffen.

2.3. Glück ohne Bild

Die Abenteuerfahrt nach dem Glück in der Literatur kann, zumal wenn sie sich in der Literatur der letzten Jahre bewegt und nicht gleich in die gesamte Literaturgeschichte der Länder ausgreift, an einem Text kaum vorbei, an einem Text, der viele Motive der Glücksthematik sowohl versammelt als auch zerstreut: an Peter HANDKES *Versuch über den geglückten Tag*¹². Es zeichnet HANDKES Texte aus, zugleich zu sammeln und zu zerstreuen. Sie strahlen ein höchstmögliches Mass an Konzentration aus und scheinen doch selten wie etwas Zusammengeworfenes oder Auseinandergebrochenes komponiert zu sein. Ein Kind greift sich in die Tasche und wirft eine Handvoll Zeug in eine Ecke.

Der Eindruck des Zusammengeworfen-Auseinandergebrochenen, den die Gestalt seiner Texte erweckt, findet Resonanz in Überlegungen, die HANDKE zum Wesen und Können der Literatur anstellt. In den letzten Jahren, nicht erst mit dem grossen Roman *Der Bildverlust*, befasst HANDKE sich mit der Thematik oder der Kunst eines bildlosen Erzählens. Dies gilt schon für den *Versuch über den geglückten Tag*. Hier drängt sich dem Erzähler oder dem Denkenden, jedenfalls der Ich-Stimme des Texts, das bild- oder vorstellungslose Erzählen als die dem Thema des geglückten Tags angemessene Haltung auf: „Ich habe von dem geglückten Tag keine einzelne Vorstellung, keine einzige. Es gibt allein die Idee, und das lässt mich auch fast verzweifeln, einen erkennbaren Umriss ins Bild zu rücken, das Muster durchschimmern zu machen, die ursprüngliche Leuchtspur nachzuziehen – von meinem Tag, wie ich es mir doch eingangs ersehnte, einfach und rein zu erzählen. Indem nichts als die Idee da ist, kann das Erzählen nur handeln von ebendieser Idee. ‚Ich möchte dir eine Idee erzählen‘. Aber eine Idee – wie ist sie erzählbar?“ (22f) Ist das nicht merkwürdig? Jemand will vom geglückten Tag erzählen und bricht dann auch in einen diesem Vorsatz geltenden Schreibprozess auf, der den Charakter eines Exerzitiums annimmt, und hat doch keine Vorstellung dessen, was er da zu tun unternimmt, und hat keinen Erzählstoff für seine Erzählung vom geglückten Tag. Das Ideal eines bildlosen Erzählens, das dann eigentlich ein erzählloses Erzählen

¹² Peter HANDKE, *Versuch über den geglückten Tag*. Ein Wintertagtraum (Frankfurt a. M. 1991).

sein müsste, geht hier zusammen mit der Einsicht, dass vom Glück keine es fixierende Vorstellung zur Verfügung steht. Wieder einmal begegnet das Glück in der Perspektive des Fehlens, als das Nicht-Zugängliche oder zumindest nicht schon und leicht Erschlossene.

HANDKES Essay will nicht nur diskursiv über das Glück handeln – bzw. über den geglückten Tag; er will das Thema des Glücks, ja sogar das Glück selbst (den geglückten Tag selbst) mit literarischen Mitteln zur Darstellung bringen, hervorbringen. Was dabei der Text vor allem anderen zur Darstellung bringt, ist das Scheitern des Versuchs, das Thema zu fassen. HANDKE hat den Text wie eine Auseinandersetzung, zuweilen wie einen Streit zwischen unterschiedlichen Stimmen um das Glück gearbeitet. Es gibt also keine exklusive Stimme, auf welche die Position des Texts hinsichtlich seines Themas eindeutig beziehbar wäre. Auch in dieser Vielstimmigkeit muss eine literarische Methode erblickt werden, die Vorstellungs- oder Bildlosigkeit der Glücksthematik zur Darstellung zu bringen. Die verschiedenen Stimmen sind nicht aufeinander reduzierbar, sie widerstreiten einander, fallen sich ins Wort. Es gibt keine Stimme des Richters, die entschiede, welcher Annäherung an die Sache des Glücks der Vorzug zu geben wäre. Es gibt statt dessen einmal eine Stimme, ihr scheint wenigstens in diesem Moment die Sympathie des Autors zu gehören (aber vielleicht gehört sie jeder Stimme im Moment ihres Sich-Äusserns), von der es heisst, sie sei „bildschwach“ (28). Diese Stimme übrigens erinnert an ein Lied von Van MORRISON, erinnert daran, dass der Text dieses Lied schon recht bald ins Spiel gebracht hat, ein Lied, das sich als eines der Leitmotive durch den gesamten Text ziehen wird (18. 24f. 28. 87f). Es heisst *Coney Island* und ist eigentlich, wie auch HANDKE feststellt, ein Sprech-Lied, ein zu Musik gesprochener Text, der seinen Rhythmus und seine Melodie aus der Sprache selbst gewinnt¹³. Jene Stimme, die an dieses Lied erinnert, die gewissermassen dem Text in Erinnerung ruft, welche Bedeutung er diesem Lied beimisst, mahnt, das Lied genau zu nehmen¹⁴; sie fragt nämlich, ob Van

¹³ *Coney Island* aus dem Album „Avalon Sunset“ von 1989.

¹⁴ HANDKE seinerseits erlaubt sich eine Ungenauigkeit im Umgang mit dem Lied, die er später selbst wieder korrigieren wird; vgl. das im Lied nicht vorkommende „Fischen in den Bergen“ (18) und die Berichtigung zum „Vögel-Betrachten“ (88). Der Eintrag des Fischens in den Bergen in Van MORRISONS Lied könnte die Schaffung einer Verbindung zu einem anderen Lied sein, das dieses Motiv tatsächlich hat: „Time passes

MORRISON einen glücklichen Tag besingt oder nicht vielmehr einen geglückten Tag? Denn zu einem geglückten Tag gehört (worin er sich von einem glücklichen Tag unterscheidet), „dass er ein gefährlicher war, voll von Hindernissen, Engstellen, Hinterhalten, Ausgesetztsein, Schlingen, vergleichbar den Tagen des Odysseus auf seiner Irrfahrt nach Hause“ (28). Wenn irgend, dann wäre am ehesten hier eine eindeutige Anknüpfungsstelle für jenen Text zu sehen, der für alle literarischen Bemühungen um die Sache des Glücks kanonische Bedeutung haben müsste; erzählt nämlich nicht auch das Märchen vom Hans im Glück von einer Irrfahrt, einem Weg des Irrrens, der am Ende von Hans selbst als Weg ins Glück gedeutet wird – ohne dass damit auch nur einer seiner Irrungen ihre Schwere genommen wird?

Nun, jedenfalls bringt jene mahnende Stimme den Themenkreis der Hindernisse, der Gefährdungen und Bedrohungen, des möglichen Scheiterns in die Erörterung des Glücks ein. Auch das Scheitern wird sich leitmotivisch durch den Text ziehen und stets mit anderem Bedeutungsschwerpunkt auftreten: In noch mildem Ton dort, wo der geglückte vom vollkommenen Tag unterschieden wird. Es könnte gerade ein unvollkommener Tag am Ende als geglückt gelten (38f). In deutlicherer Form, wenn das Verbringen eines Tags als ein Ringen mit ihm, wie das Ringen mit dem Engel des Tags beschrieben wird; wie Jakob am Jabbok den Engel musst du den Tag niederringen oder zumindest bannen, und es bleibt dir wie Jakob eine Zeichnung, eine Versehrung von ihm zurück (vgl. 39f). Oder es kann das Ineinander von Scheitern und Glücken in einer Art Parabel vom Scheitern des geglückten Tags und wie man aus ihm herauskommt, so dass er doch noch glücken mag, erzählt werden

slowly up here in the mountains, / We sit beside bridges and walk beside fountains, / Catch the wild fishes that float through the stream, / Time passes slowly when you're lost in a dream“. Man könnte meinen, HANDKE hätte VAN MORRISONs Lied mit dem gerade zitierten von BOB DYLAN verknüpfen wollen (*Time Passes Slowly* aus dem Album „New Morning“ von 1970), so dass womöglich erst beide zusammen das Lied vom möglichen geglückten Tag ergäben. Dann käme das Zurückkehren aus den Bergen bei VAN MORRISON dem Aufwachen aus dem Traum in DYLANs Lied gleich. Nun nimmt aber HANDKE am Schluß diesen Ausgriff aus dem einen in ein anderes Lied wieder zurück. Aber diese Geste könnte als Exempel für HANDKES Schreib-Suchbewegungen gedeutet werden: Etwas wird hingeschrieben (oder im Schreiben angedeutet, zum Anklingen gebracht), dann durch ein anderes Hingeschriebenes konterkariert oder auf andere Weise zurückgenommen, und bleibt doch geschrieben.

(46–49): „Also käme es, dachte er im nachhinein, beim Versuch des geglückten Tags darauf an, jeweils im Moment des Missgeschicks, des Schmerzes, des Versagens – der Störung und der Entgleisung –, die Geistesgegenwart aufzubringen für die andere Spielart dieses Moments und ihn so zu verwandeln, einzig durch das aus der Verengung befreiende Bewusstmachen . . ., wodurch der Tag – als sei das für das ‚Glücken‘ gefordert – seinen Schwung und seine Schwingen bekäme“ (48f). Und es kann schliesslich, in der Spur der soeben zitierten, das Scheitern in einen Schwung verwandelnden Geistesgegenwart, die Erfahrung des Scheiterns in das sententiöse Bild des „Nichts unserer Tage“ gefasst werden, das es gilt, fruchten zu lassen (56).

Dieser ganze Bogen einer Reflexion des Scheiterns mündet in den Gedanken, dass das Glücken mit der Entdeckung oder Wiedergewinnung oder Bewahrung der Möglichkeit eines *Neuanfangs* zu tun hat. Auch wenn die Idee des geglückten Tags in keiner Vorstellung, in keinem Bild repräsentierbar ist, und also nicht wie eine Erfahrungstatsache verifizierbar, sondern ohne empirischen Grund ist, wird im Text an ihr festgehalten, und so kann die den Text erzählende oder denkende Stimme sagen: „. . . ich konnte mit ihrer Hilfe immer wieder einen Neuanfang machen“ (55). Dieser Satz der Hoffnung ist natürlich auch ein Bekenntnis des Scheiterns, denn wer stets wieder neu anfangen muss, hat vor jedem Neuanfang ein Scheitern erfahren.

Der Gedanke, das Motiv, die Hoffnung des Neuanfangs erhält unversehens ein besonderes Schwergewicht, an dem die Bewegung des Texts stockt und um es zu kreisen beginnt für eine kleine Weile. HANDKE nimmt den Neuanfang sprachlich noch einmal auf, indem er ihn in einen biblisch anmutenden Satz umformt: „Und er liess es neu anfangen“ (59). Der erste Schöpfungsbericht wird evoziert (Gen 1,1–2,4a), aber auch das Buch der Offenbarung, wo von der Neuen Schöpfung die Rede ist: „Seht, ich mache alles neu“ (Offb 21,5). Das Fundament der biblischen Anspielung ist aber nicht zunächst in der Motivik zu suchen, sondern in der Sprachgestalt dieses Satzes: Es ist das initiiierende *und* des Satzes, das an das hebräische *w'* erinnert, jenes die gesamte Erzählliteratur der hebräischen Bibel dominierende Anschlussglied des *und*, das Sätze zu Geschichten verkettet. Dieses so vielfältig zu modulierende *und*: anknüpfend, fortsetzend, variierend, einwendend, umbiegend . . . Es gibt eigentlich kein passenderes Wort, um einen Neuanfang zu bezeichnen, als dieses Satzanfangs-Und: Es eröffnet den Satz, lässt ihn neu

entstehen, und deutet zugleich auf Vorausgehendes, mit dem das Neue irgendwie verbunden ist, und sei es im Modus des Widerspruchs oder des neuen Einsetzens nach einem Scheitern. Das initiiierende *und* sagt, dass ein neuer Satz sagbar ist. HANDKE verleiht auf diese Weise dem Neuanfang die Würde eines biblischen Sprechens.

Schon unmittelbar zuvor bringt er eine andere religiöse Sprachform in einen Zusammenhang mit dem Neuanfang, das Beten, zunächst freilich im Modus der Unmöglichkeit. Das Scheitern im „Verfolg“ des geglückten Tags, das regelrechte Steckenbleiben in einem Tag¹⁵, lässt auch die Sprache verstummen, und insbesondere die verdichtende Sprachmöglichkeit des Gebets. – Die Möglichkeit des Neuanfangs bricht sich dann darin Bahn, dass es angesichts der allumfassenden Stummheit, die ein sozusagen normales, auf der Linie des sinnhaften Sprechens liegendes Beten ausschliesst, mit einem Mal heisst: „. . . es sei denn ein so unmögliches wie ‚Morgene mich‘, ‚frühe mich‘, ‚fang mich neu an‘“ (59). Solches unmögliches Beten, das dann doch wieder sehr einleuchten kann, sei nun möglich, als Ausdrucksweise einer Hoffnung auf den Neuanfang. Es wird nun nicht mehr verwundern, wenn HANDKE schliesslich auch auf einen *Psalm des geglückten Tags* reflektiert, jedoch wiederum gebrochen in der Bestimmung des Psalms als „im voraus vergebliches Flehen“ (70).

Merkwürdig – lässt er doch aus diesem Vertrauensentzug-im-Vorhinein eine Schreib- oder Denkbewegung entspriessen, die einen Bogen der Transzendierung spannt, vom Ich weg bis hin zu Gott, eine Denkbewegung, die sich wiederum in die Sprache der Bibel begibt, um diesen Gott zu bezeichnen; eine Bewegung von einem Ich (oder dem Sprechenden) über ein „Mehr als ich“ hin zu Gott, die als Bewegung der Erfüllung gedeutet und schliesslich rückbezogen wird auf die Idee vom geglückten Tag, um dort in die Frage zu münden, warum die Erfüllung der Menschen- und Weltwirklichkeit, mit der Gotteschiffre bezeichnet, nicht sich in dem einen, bleibend-geglückten Tag verwirklicht: „Göttliches, oder du, jenes ‚Mehr als ich‘, das einst ‚durch die Propheten‘

¹⁵ „Warum aber dann, mitten an einem vergnüglichen Nachmittag, die jähe Angst vor dem weiteren Tag, nichts als dem Tag? Als gäbe es für die bevorstehenden Stunden kein Durchkommen („der Tag wird mit mir Schluß machen!“), keinen Ausweg mehr?“ (58).

sprach und danach ‚durch den Sohn‘ [Hebr 1,1f], sprichst du auch in der Gegenwart, pur durch den Tag? Und warum kann ich, was so durch den Tag spricht und, ich glaube es kraft der Phantasie, ich weiss es, mit jedem Moment neu anhebt zu sprechen, nicht halten, nicht fassen, nicht weitergeben? ‚Der ist, der war, und der sein wird‘ [Offb 1,8]: Warum lässt sich das nicht, wie seinerzeit von ‚dem Gott‘, von meinem heutigen Tag sagen?“ (71). Fragt diese Stimme nicht nach der Wahrheit des alten theologischen, vor allem jüdisch-theologischen Gedankens der *Einwohnung Gottes*, freilich in einer profanen Sprache, die religiöse Sprachformen nur noch als Zitate aufnehmen kann? – Das alles jedenfalls wohlge-merkt, nachdem zuvor einem psalmhaften An-Sprechen Gottes und Hin-zu-Gott-Sprechen des Menschen die Wirklichkeitspotenz ab- und das Scheitern zugesprochen worden ist. Es müsste uns Theologen und den Glaubenden in einer entwickelten Moderne zu denken geben, wie hier (nicht nur in diesem Text HANDKES) sozusagen eine schwache Verwen-dung christlicher, biblischer Glaubenssprache stattfindet: Ein Gebrauch jener Sprache, der ihr eigentlich nicht mehr viel zutraut und sie dennoch als bedeutungsfähig wieder aufgreift und zu Ehren kommen lässt. Wo-möglich findet hier eine Art ungedeckter Rezeption und Überlieferung statt, ungedeckt durch eine (etwa kirchlich verfasste) Überlieferungsin-stitution, verantwortet allein von der Stimme, die spricht.

HANDKES Essay über den geglückten Tag führt durch allen An-spielungsreichtum hindurch, der die klassischen Glücksthemen anspricht – die Zeitproblematik, die Spannung zwischen Augenblick und Dauer, die Lebenszeit, die Erfüllung, die Eigentätigkeit und das Beschenktwer-den, das Exzeptionelle und die Alltäglichkeit des Glücks –, eine Opera-tion der Verarmung am Begriff des Glücks durch: Die Rede über das Glück ist an einer Bild- und Vorstellungslosigkeit gebrochen; das Glük-ken selbst geschieht, wenn überhaupt, im Modus des Scheiterns oder als Effekt der Fiktion; der aus dem Scheitern hervorgehende Neuanfang ist ungedeckt; die hier aufgegriffene Sprache des Betens oder der Bibel ist schwach und notwendig zugleich. Die Drift der Verarmung des Glücks müdet schliesslich in eine doppelte Verneinung: „Ein einzelnes Glücken bei dem ständigen allgemeinen Scheitern und Verlorengehen, was zählt es? Nicht nichts“ (79). Als könnte das, was ehemals in der Stabilität des Seins einen Lebens-Vertrauens-Grund bot, nun nicht anders mehr als in diesem „nicht nichts“ ausgesagt werden. Aber wer wollte darauf sein Leben setzen? Nur hätte er nach HANDKE nichts anderes. Lässt HANDKE

uns hier in Verzweiflung münden? – Eher in einen Modus der Hoffnung, der nichts Triumphales mehr eignet, die keine gewisse, sondern eine wagende Hoffnung ist, eine am Ende fragende Hoffnung: „Zittrigkeit meines Tags, das Beständige?“ (87).

Die Spur der Verarmung des Glücksgedankens lässt sich noch dort weiter verfolgen, wo HANDKE unscheinbaren, nicht greifbaren Begleiterscheinungen von Ereignissen, Dingen, Personen den Wink eines möglichen Glückens abliest. In deutlicher Nachbarschaft wiederum zur biblischen Sprache im konkreten Bild des Windhauchs, dessen belebender Gegenwart der Mensch hautnah inne wird und der biblisch in denselben Bedeutungsfächer gehört wie der Geist – beides, Geist und Hauch sind die *ruach* –, so dass HANDKE hier alles zusammenziehen kann: die belebende Stärkung durch den Geist, den Hauch, als konkretes Bild für einen geglückten Augenblick (35).

Die sich im Zwischenbereich des Unscheinbaren entbindende Möglichkeit des Glückens kann auch visuell fassbar werden; etwa in einem den Dingen entstehenden oder sie vertiefenden „Erschimmern“ (41). Freilich steht für HANDKE keineswegs eine Wiederbetonung der Bedeutungs-Tiefen-Dimension der Dinge der Welt im Vordergrund, wie sie von der symbolistischen Phänomenologie eines BAUDELAIRE oder eines RILKE ausgelotet worden ist. Eher spielt er auf diese poetologiegeschichtliche Möglichkeit als Resonanzraum für die Frage an, wieviel Wahrnehmungs-Nachlässigkeit wir uns erlauben können, um ein solches Erschimmern der Dinge (sollten die Symbolisten recht haben) überhaupt noch zulassen zu können.

Auf der Linie des Erschimmerns lässt sich ein weiteres Motiv erschliessen; so unscheinbar HANDKE es einführt, so bedeutungsvoll ist es. Es handelt sich um ein Wort, das nur einmal im Text vorkommt: der Glanz. Die semantische Nähe zum Erschimmern ist offensichtlich: Beide Worte bezeichnen ein Erstrahlen des Lichts auf der Oberfläche der Dinge, das diese wie von innen her zum Leuchten bringt, also einen Vorgang oder Zustand der immateriellen Steigerung der Würde dessen, was da erglänzt oder erschimmert, ohne dass dies als quantitativ messbare Vermehrung von irgendetwas erlebt werden würde. Aber das ist nur der Hintergrund, auf dem das Wort vom Glanz seine Wirkung entfaltet. Es fällt in der Paraphrase, die HANDKE von jenem erwähnten Lied Van MORRISONS gibt, und die er als Übersetzung einordnet (24f). Was übersetzt HANDKE mit „Glanz“? – Etwa *grace*? HANDKE selbst erwägt

diese über das englische *grace* vermittelte Verbindung von Glanz und Gnade – und spielt dabei wiederum auf ein Zentralwort der Sprache des Glaubens oder der Theologie an. Aber: *Grace* kommt in Van MORRISONs Lied nicht vor. Erneut erlaubt sich HANDKE eine Ungenauigkeit im Umgang mit dem Lied, die freilich äusserst produktiv ist. Als würde er sich von der Ökonomie der Assonanz, der „tönenden Beistimmung“, leiten lassen, übersetzt er mit Glanz das dem Wort *grace* lautlich so intim nahe *face*. Das Gesicht, das Antlitz der anderen Person bei MORRISON ist bei HANDKE „dein Glanz neben mir“ (25). Welche Würdigung des anderen birgt doch diese vermeintliche Fehlübersetzung, die das englische *face* mit dem deutschen *Glanz* wiedergibt, und zwar so, dass die Brücke zwischen *face* und *Glanz* vom Wort *grace*, *Gnade*, *Anmut*, gebildet wird!

Verweist aber nicht die Würdigung des anderen, des Nächsten, wiederum auf den biblischen Bedeutungskosmos? Ja, aber in einem noch unmittelbaren Sinn, als zunächst ersichtlich: HANDKE entscheidet sich, *face* mit *Glanz* zu übersetzen. Die Frage nach dem Warum wird eingeschlossen bleiben in der inkommunikablen Subjektivität des Autors. Gleichwohl hat diese Übersetzungspraxis eine objektive, rekonstruierbare Dimension. HANDKES Übersetzungsentscheidung verbleibt dann nicht im Arbiträren, wenn das den Essay insgesamt durchziehende fragile Netz biblischer Bedeutungen auch hier als tragend angenommen wird. Denn das Motiv des Glanzes findet sich biblisch in breiter Streuung und erfährt eine theologische Verdichtung in der Rede vom *kabod JHWH*, vom Glanz Gottes. Griechisch wird *kabod* mit *doxa* wiedergegeben, und unter diesem Begriff wird der Glanz Gottes auch zu einer zentralen christlichen Kategorie, im Deutschen vertrauter in der Übersetzung *Herrlichkeit* Gottes. Der mit dem Wortfeld *kabod*, *doxa*, *gloria*, *Glanz*, *Herrlichkeit* ausgezogene Bedeutungsbogen kulminiert in der Aussage des IRENÄUS VON LYON: „Denn Gottes Herrlichkeit ist der lebendige Mensch, das Leben des Menschen ist die Schau Gottes“¹⁶. Erst vor dem Resonanzhintergrund dieses von Gott zum Menschen sich neigenden Bedeutungsbogens wird deutlich, welche schwer überbietbare Würdi-

¹⁶IRENÄUS VON LYON, *Adversus haereses* 4,20,7 (FC 8,4, 166,17f ROUSSEAU / DOUTRELEAU / HEMMERDINGER / MERCIER): „gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei“.

gung des anderen in HANDKES Übersetzung liegt, die das Antlitz des anderen mit dem *Glanz*, mit dem *kabod*, mit der *doxa* identifiziert: „dein Glanz neben mir“.

3. (Un)Glückslieder

Wenn ich nun das Genre wechsele, dann geschieht das zugleich deliberativ wie auch einigermaßen gerechtfertigt. Peter HANDKE hat eine Verbindung gesetzt durch die leitmotivische Bearbeitung des Lieds von Van MORRISON. Und Stewart O’NAN hat genügend Motive, starke Motive, der amerikanischen *Folk-Music*-Tradition literarisch verstärkt, literarisch fruchtbar gemacht, dass es sich beinahe organisch ergibt, einen Blick hinüber in die Landschaft der populären Musik zu wagen. Dort begegnet naturgemäss das Glück in serieller Vervielfältigung. Es wäre allerdings nicht besonders erhellend, etwa die Begriffe *happy* und *happiness* in eine entsprechende Suchmaschine einzugeben. Die Ergebnisse wären so vielzählig wie nichtssagend. Jenseits der „Love, love me do, you know, I love you“- und „Be my Girl“-Klischees hat die populäre Musik eher den Gestus der Sehnsucht und Unerfülltheit kultiviert; der Rock’n’Roll lebt stets noch aus seinen Blues- und Hillbilly-Wurzeln, Wurzeln, die untergründig ihren Weg zurück nach Europa finden: „I still haven’t found what I’m looking for“. So singen die irischen U2 auf ihrem Album „The Joshua Tree“ (1987), mit dem und in dessen Folge sie das Herzland dieser von Schwarzen und Weissen geschaffenen Amalgamierung und Metamorphose unverwandter Volksmusiken, den Süden der USA, die Alleghennies, erkunden und ehren. – Wer aber auf den rockmusikalisch einschlägigsten Text sich beziehen wollte, nämlich auf John LENNONS *Happiness is a warm gun*, *Glück ist eine frisch abgefeuerte Waffe*, würde dann wohl auch die Frage stellen müssen: *Worauf zielt sie, und wer ist am Abzug?* In jenem Lied ist es ein und dieselbe Person; die Rockmusik hat auch eine unterirdische Kontinuitätslinie der Aggressivität, des Tödlichen, des Suizidalen, in die LENNON hier die Frage nach dem Glück verwickelt.

Stewart O’NAN hat, wie gesagt, die Landschaft der Rock-Musik literarisch adaptiert. Sein letzter Roman, *Halloween*, heisst im Original *Night Country*. Solche *night countries* hat Bob DYLAN in den Liedern seiner letzten Alben entworfen, Bob DYLAN, der sich eindeutig zur

Glücksthematik geäußert hat: „Happiness is not on my list of priorities“.

3.1. Eine Topographie des Glücks

Es gibt eine Topographie des Glücks; sie überzieht reale Landschaften mit mythischen oder legendarischen Schriften. An wievielen Orten wurde schon Eldorado gesucht? Und wie sehr ist insbesondere die Geschichte der USA dynamisiert von dem Sog, der von solchen Glücksorten ausgegangen ist? Einer dieser Orte hat bis heute Bestand und ist Inbegriff einer schillernden Erfüllungsverheißung geworden: Kalifornien. Die BEACH BOYS haben den *soundtrack* dieses Reichs unvergänglicher Jugendlichkeit geliefert, haltbarer womöglich als der kalifornische Traum selbst dank Brian WILSON, dessen musikalisches Genie ihn auf einen drogensättigten Trip der Einsamkeit inmitten all der Parties geschickt hat, der ihn beinahe Geist und Leben gekostet hätte. Als Überlebender des Rock'n'Roll bleibt WILSON unheilbar gebrochen; die Bruchlinie geht ihm durch Mark und Bein und mitten durch sein Genie.

Der Rock'n'Roll hat selbst noch jede Illusion zerstört, die er zuvor geschaffen hat. Von *California Dreamin'* singen THE MAMAS AND THE PAPAS (1966), unschlüssig, ob dieses Erträumen Kaliforniens ein hervorbringendes Ersehnen ist oder illusionistischer Schein. Joni MITCHELL, die als Kanadierin nach Kalifornien kam und blieb und so wie viele andere auch, Bob DYLAN etwa, den vielleicht eigentlichen amerikanischen Traum lebt: nämlich dass Heimat nicht fesselnde, unbewegliche Herkunft ist, sondern der Ort und die Identität, den und die man sich schöpferisch zu eigen macht, wo immer dies auch wäre – Joni MITCHELL besingt Kalifornien in fast naiver Bejahung¹⁷: Eine junge Amerikanerin, „the all American Girl“, befindet sich auf ihrem obligatorischen Europa-Trip, Paris, Griechenland, Spanien werden als Stationen genannt. Sie ist stets von einer Distanz schaffenden Atmosphäre freundlicher Überheblichkeit umgeben und vom Gefühl der Fremdheit begleitet, beides wird mit jedem Refrain auf das vermisste positive Gegenbild Kalifornien bezogen: Die Urbanität von Paris, die durchsonnte Verwunschenheit einer griechischen Insel, die Er-Fahrung der Orte Europas,

¹⁷ *California* auf dem Album „Blue“ (1971).

alles mündet unterschiedslos in den immer gleichen Kehrvors: „California, I’m coming home“.

Zwei Jahre zuvor ist ein Lied geschrieben worden, das Emmylou HARRIS Mitte der siebziger Jahre aufnehmen wird; es schreibt dem kalifornischen Traum eine Geschichte ein: Die Geschichte des grossen Not-Trails nach Kalifornien während der *Great Depression* der dreissiger und vierziger Jahre. Das Lied beschreibt das Schicksal jener US-Amerikaner, die in der Dürre des Mittelwestens alle Lebensgrundlagen verlieren und sich mit nicht viel mehr als ihrer nackten Existenz nach Kalifornien aufmachen, auf der Suche nach Arbeit, Sättigung, Obdach, Glück womöglich, und nicht mehr finden als Arbeitslager, in die man die nomadisierten Elendsproletarier pfercht: „Californian cottonfields / Where labor camps are filled with worried men with broken dreams / Californian cottonfields / As close to wealth as daddy ever came“ – dies ist der andere Kehrvors des kalifornischen Traums¹⁸.

Die letzte Wendung dieser Traumzertrümmerung – dort wo der kalifornische Sonnentraum in einem dunklen Alptraum umschlägt –, die Remythisierung Kaliforniens als radikalen Gegen-Ort des Glücks, vollzieht Iggy POP, ein anderer Überlebender des Rock’n’Roll, der eine Zeit lang mit David BOWIE und Lou REED das unselige Dreigestirn der grellen Nacht des Heroins bildete. Für den Soundtrack von Robert ALTMANs grossartiger cineastischer Komposition der knochentrockenen, ausgeglüht-finsteren Short Stories Raymond CARVERs, *Short Cuts* (1996), spricht er, nach Art der *Slam Poetry*, auf einem schon produzierten Instrumental-Track in frei improvisierten Worten den Abgesang auf Kalifornien – *Evil California*: „Don’t go to California, evil comes from California“.

3.2. Lieder des Entkommens

So ist auch Kalifornien zum *night country* geworden. Durch ein solches Nacht-Land lässt Bob DYLAN eine Stimme ziehen; das Personal des *Great American Songbook* ist kaum einmal an irgendeinem Ziel; es sind

¹⁸ Emmylou HARRIS’ Aufnahme von *Californian Cottonfields* ist jetzt als Bonustrack auf der Wiederveröffentlichung des Albums „Pieces of the Sky“ von 1975 zugänglich.

Suchende, die Lieder treffen sie unterwegs an, auf der Flucht, mindestens irgendein Schicksal hinter sich zurück lassend, womöglich verfolgt, wohin, wohin sollen sie sich wenden, wenn sie doch weglaufen und ihr Herkunftsort zerstört, verloren ist. Unterwegs als Fremdlinge: Wenn man hier eine christliche Assoziation vermuten möchte, und man wird dies angesichts der Getränktheit dieser Lieder mit christlichem Sprach- und Frömmigkeitsgut legitimerweise tun können¹⁹, dann enthüllt eine solche popmusikalische Gegenlektüre des christlichen Fremdheitstopos nicht eine elitäre Weltabgewandtheit, sondern schlichte existentielle Not am Grund der Fremdheitserfahrung²⁰. Die Sehnsucht, die sich in diesen Liedern Ausdruck verschafft, zielt nicht auf ein friedlich-bürgerliches Glück, das ist völlig ausser Sicht. Sie zielt auf blankes Entkommen – ein Entkommen jedoch mit Leib und Seele.

Wenn Bob DYLAN eine Stimme durch das einsame Tal ziehen lässt, spielt er damit auf einen Topos an, dessen Entwicklung durch die Geschichte und Nachgeschichte des Spirituals bis zurück zum Tal der Tränen des Psalms (Ps 84,7) reicht²¹. Und er lässt diesen Wanderer unterwegs sein zu einem Refugium der Entkommenen, für dessen Erreichen es in jedem Moment zu spät sein kann: „I’ve been walking that lonesome valley / Trying to get to heaven before they close the door“²². Die Suche nach Glück, die ohnehin schon die dunkle Einfärbung des *night country* erhalten hat, erfährt hier eine Übersetzung in die Zeitlichkeit – nicht in die ruhige Version eines Zeitflusses, dessen gemächliches Dahinströmen die Zeit geradezu zu vergleichgültigen scheint, sondern in die bedrängende Zeitlichkeit des jederzeit möglichen Zu-Spät. Man kann sein Glück – nicht die Erfüllung, für solchen Luxus ist hier buchstäblich keine Zeit, sondern das Entkommen – verpassen. Das ist die Botschaft biblischen Zeit-Denkens, in der Reflexion der Populärmusik:

¹⁹ Siehe zu den christlichen Quellen der populären Musik Knut WENZEL, Die Wunde des Konjunktivs. Bob Dylan, die Geschichte populärer Musik und ihre religiösen Ausdrucksformen, in: *Orien*. 65 (2001) 110–115.

²⁰ Vgl. zum christlichen Fremdheitstopos in neutestamentlicher Zeit 1 Petr 1,1 sowie das Präskript des ersten Klemensbriefes (FC 15, 64,4–13 FISCHER).

²¹ Das Spiritual *Lonesome Valley* („You’ve gotta walk to a lonesome valley / You’ve gotta go there by yourself / There’s no one here to go there with you / You gotta go there by yourself“) ist von Woody GUTHRIE in ein Gewerkschaftslied umgeschrieben worden: „You’ve gotta go down and join the Union“.

²² *Tryin’ to Get to Heaven* auf dem Album „Time out of Mind“ (1997).

Nichts wird gleichgültig in einer beliebig endlos dahin sinkenden, im Schein der Ewigkeit sich wiegenden Gegenwart; alles wird bedeutsam in einer Zeit der Befristung. Es kann etwas unwiederbringlich verloren gehen, am Ende das eigene Leben. Dies ist die beunruhigende Zumutung der Populärmusik an die Rede vom Glück. Jenseits trivialer Jugendlichkeits- und Liebesklischees hält sie einen Sprach- und Erfahrungsschatz bereit, der eher alt als juvenil zu sein scheint. Alt: nicht senil, sondern faltig, schrundig, gezeichnet, wie die Gesichter von June CARTER CASH und Johnny CASH in ihrem letzten Video zu dem Lied *Hurt*, gedreht nicht lange vor beider Tod.

Es sind Lieder der Ernüchterung. Durch diese Ernüchterung hindurch führen sie die Rede von der Sehnsucht nach dem Glück, die sie sich bewahrt haben: „I been to Sugar Town, I shook the sugar down / Now I'm trying to get to heaven before they close the door“ – und es bleiben, bei aller Ernüchterung, Lieder; sie bewegen sich in einer legendarischen oder mythischen Welt, sie von Strophe zu Strophe von neuem evozierend: die alte Welt des Nacht-Lands. Eine Poesie oder Mythologie der Ernüchterung, ist sie denkbar?

3.3. Das andere Glück

Für Leonhard COHEN, den nunmehr siebzigjährigen, aus einer Rabbinerfamilie stammenden und auch während eines Aufenthalts in einem kalifornischen Zen-Kloster sein Judentum (und seinen Esprit) nicht verloren habenden Rock-Poeten, auch er ein Kanadier in Kalifornien, bilden das Hymnische und das Nüchterne keine Alternative; sie verschlingen sich zu einer unorthodox-jüdisch geprägten Spiritualität.

So in einem Lied, *Anthem* (Hymne, Kirchenlied) genannt, in dem er die Welt, unsere Wirklichkeit, besingt, aber in dem Zustand, in dem sie ist: gebrochen, kriegsverwüstet, von Gesetzlosigkeit geprägt. Die Sprache einer Würdigung dieser Welt findet er nicht in der Perspektive der Vollkommenheit, auf die hin die Welt, wie sie ist, zu überwinden sei, sondern darin, dass diese Welt in ihrer Gebrochenheit Erfüllung finden möge: „Ring the bells that still can ring. / Forget your perfect offering. / There is a crack in everything. / That's how the light gets in“²³.

²³ *Anthem* auf dem Album „The Future“ (1992).

Man kann in dieser Perspektivverschiebung von Vollkommenheit auf Gebrochenheit als Paradigma der Erfüllung (des Glücks), man kann in dieser Formulierung des *anderen Glücks* eine Reminiszenz, einen Anklang an die kabbalistische Idee einer Schöpfung durch das Zerschneiden der Gefäße (der *sefirot*) erkennen²⁴. Das Lied endet in der Apotheose eines alle Herzen vereinenden „Kommens zur Liebe“; eine Formulierung, in welcher die Erfüllung in das nur angedeutete Motiv der (endzeitlichen) Wallfahrt geblendet wird – so, dass hier dann auch noch einmal die Figur des Entkommenen anklingt: „Every heart / To love will come / but like a refugee“.

In einem ebenfalls hymnischen Lied, *Halleluja* (1984), wird die Sprache der Gebrochenheit zur Sprache des Preisens selbst: Das Halleluja, das dem Sänger nur zu Gebot steht, das er aber auch singen will, ist ein kaltes und gebrochenes, ein kaltes und einsames Halleluja. Dieser Lobpreis, über den der Sänger sich nicht schlüssig ist, ob er ihn an einen Gott richten kann (oder, ein für COHEN typisches Spiel mit dem Unkorrekten, an den *Lord of Song*), hat seine Basis paradoxerweise nicht in der Erfahrung von Rettung, Heil oder Erfüllung, sondern im Bewusstsein der Misere des eigenen Lebens – das aber genau als in dieser Verloren- oder Verdorbenheit der Rettung wert erkannt wird.

Das Kommen zur existentiellen Einsicht in die Heils- oder Rettungswürdigkeit des Lebens, des eigenen wie des der anderen²⁵, und zwar so, wie es ist (in seiner Armseligkeit), und die gleichzeitige Einsicht in die Unherstellbarkeit der Rettung: das dürfte etwa die Konstellation des Glücks sein, wie sie aus den (Un-)Glücksliedern der Populärmusik spricht.

²⁴ Vgl. zu einer zeitgenössischen literaturtheoretischen Fortschreibung dieses kabbalistischen Schöpfungsmythos: Harold BLOOM, *Der Bruch der Gefäße* (= Nexus 20) (Basel / Frankfurt 1995).

²⁵ So etwa in dem Lied *Who by Fire*, auf dem Album „New Skin for the Old Ceremony“ (1974). Vgl. hierzu Knut WENZEL, *Lieder für den letzten Tag. Der Tod in Texten der Rockmusik*, in: *KatBl* 127 (2002) 218–222.

4. Zu einer Theologie des Glücks

4.1. „Theologie ohne Glück“

Das Glück ist kein theologisches Grundwort. Weder das von Heinrich FRIES herausgegebene *Handbuch theologischer Grundbegriffe* noch das von Peter EICHER edierte *Neue Handbuch theologischer Grundbegriffe* kennt einen Eintrag zum Begriff Glück. Das LThK² hat einen solchen Eintrag, jedoch nur in philosophischer und volkskundlicher, nicht in theologischer Behandlung²⁶. Wer die Sache des Glücks in ihrer theologischen Syntax zur Kenntnis nehmen will, muss woanders suchen. Und auch hier ist das LThK² aufschlussreich. Schlägt man den Stichwort-eintrag „Seligkeit des Menschen“ auf, findet sich tatsächlich eine theologische Behandlung des Themas Glück; freilich wird für dessen philosophische Darstellung, nicht überraschend, auf den Artikel „Glück“ verwiesen²⁷.

Dieser lexikalische Befund wird noch etwas ausdifferenzieren sein, nämlich mit Blick auf die aus antiken philosophischen, religiösen und alltagspraktischen Traditionen stammenden Begriffe der *felicitas*, der *fortuna* und der *beatitudo*. So wird man sagen können, dass der Begriff des Glücks im Sinn der lateinischen *fortuna* kaum in biblischer Perspektive, das heisst weder jüdisch noch christlich, adaptierbar ist, eher sogar einer theologischen Kritik zu unterziehen wäre; allzusehr ist das Glück der *fortuna* an das über die Menschen verhängte Schicksal gebunden, als dass es mit dem personalen Freiheitsgeschehen zwischen Gott und Mensch, wie es die jüdisch-christliche Tradition kennt, zusammengehen könnte. Das Glück der *felicitas*, das mit seiner etymologischen Verwandtschaft zu *fel(l)o*, (an der Mutterbrust) saugen, eine Bedeutungstendenz zu einem Glück der gesegneten (leiblichen) Befriedigung hat, könnte dagegen durchaus übertragen werden in das biblische (Verheissungs-)Wort von der Sättigung, die der Mensch in seiner Bedürftigkeitsstruktur, in seiner *nefesch*-Struktur, von Gott her erfährt²⁸.

²⁶ Gustav SIEWERTH / Anton DÖRRER, Art. Glück, in: LThK² 4 (1960) 973–976.

²⁷ Nikolaus WICKI, Art. Seligkeit des Menschen, in: LThK² 9 (1964) 635–639.

²⁸ Sie, „⁵die Hunger und Durst litten, deren *nefesch* verschmachtete, / . . . / ⁸sie alle sollen dem Herrn danken für seine Huld, / für sein wunderbares Tun an den Menschen, / ⁹denn er hat die ausgetrocknete *nefesch* gesättigt / und die hungrige *nefesch* mit

4.2. Die Glückseligkeit in biblisch-theologischen Anverwandlungen

4.2.1. Die Seligpreisungen

Die *beatitudo* schliesslich, die Glückseligkeit, mag wohl auf ein Wort hindeuten, das zum inneren Kanon der christlichen Grundworte gehört, das jedoch nicht aus der griechisch-römischen Antike, sondern aus der biblischen Überlieferung stammt: die Seligpreisung (Mt 5,1–12; Lk 6,20–23). Die jesuanischen Makarismen weisen zurück auf einen Ursprung in der weisheitlichen Literatur; in weisheitlichen Makarismen wird der Tun-Ergehen-Zusammenhang bestätigt; gesegnet ist der, in dessen gutem Ergehen sich sein gutes Handeln spiegelt. Die etwa seit dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert entstehende Apokalyptik nimmt die weisheitlichen Makarismen auf, und zwar in einem kontradiktorischen Rezeptionsvorgang, denn für die Apokalyptiker ist die Gewissheit eines von Gott her gesicherten innerweltlichen Gerechtigkeitszusammenhangs zwischen dem guten Handeln und dem segnenden Lohn einerseits und dem frevlerischen Handeln und der Strafe andererseits, wie er die weisheitlichen Seligpreisungen noch getragen hatte, vollends zusammengebrochen. Dieser Zusammenbruch eines Vertrauens in Welt und Geschichte, das heisst in deren gerechte Geordnetheit, beginnt schon innerhalb der weisheitlichen Tradition (Hiob, Klagepsalmen), nimmt aber in der Apokalyptik weltgeschichtliche Dimensionen an.

Über diesen Weg nimmt Jesus die Makarismen auf. Was seine Seligpreisungen kennzeichnet und unterscheidet, ist die paradoxe Zusage von Segen und Glückseligkeit gerade an jene, denen man es (entsprechend dem Tun-Ergehen-Zusammenhang) am wenigsten zutraut, selig und gesegnet zu sein oder zu werden oder als selig und gesegnet gewürdigt zu werden. Auf diesem Weg von der Weisheit über die Apokalyptik hin zu Jesus lässt sich die gemeinsame Linie ausmachen, derzufolge Glückseligkeit in einer Korrelation zum menschlichen Handeln steht,

Gutem gefüllt“ (Ps 107,5–9); „Denn ich tränke die ermattete *nefesch*, jede schmachten-
de *nefesch* sättige ich“ (Jer 31,25). Vgl. zur *nefesch*-Struktur des Menschen Knut WENZEL, Sakramentales Selbst. Der Mensch als Zeichen des Heils (Freiburg / Basel / Wien 2003) 104–116.

wobei die Art dieser Korrelation eine je unterschiedliche Bestimmung erfährt. Zunächst entspricht (weisheitlich) beides einander so sehr, als sei die Glückseligkeit vom Handeln wie dessen verdienter Lohn hervorgebracht. Wie gesagt, bereits innerhalb der weisheitlichen Tradition wird dieser Zusammenhang problematisch; die Apokalyptik spannt diese Korrelation dann eschatologisch aus; die Glückseligkeit wird sich „am Ende“ einstellen, von Gott her, und zwar in der radikalen Variante eines völligen Absehens vom Handeln: „Selig seid ihr Gerechten und Auserwählten, denn herrlich wird euer Los sein“²⁹. Jesuanisch ist ein Zusammenhang der Beseligung zur gegenwärtigen Situation der Angesprochenen wiederhergestellt, jetzt jedoch kontradiktorisch: die „jetzt“ leiden, werden „dann“ Gerechtigkeit erfahren: „Selig, die ihr jetzt hungert, denn ihr werdet satt werden. / Selig, die ihr jetzt weint, denn ihr werdet lachen“ (Lk 6,21). „Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit; / denn sie werden satt werden“ (Mt 5,6). Es ist überhaupt bemerkenswert und betont auf genuin biblische Weise den Zusammenhang zwischen der Sache des Glücks und der Sphäre des Handelns, dass die matthäischen Seligpreisungen eine kompositorische Betonung der Gerechtigkeitsthematik erfahren, indem jeweils in der vierten und der achten Seligpreisung (von neun) die *dikaioσύνη* in eine betonte Endstellung gerückt wird.

Glück hat also mit Gerechtigkeit zu tun; der Doppelcharakter des Glücks wird im Wort der Gerechtigkeit aufgegriffen und präzisiert: Gerechtigkeit steht in einem unmittelbaren Zusammenhang zum menschlichen Tun; Gerechtigkeit setzt sich endgültig, alle Widerstände überwindend, unverlierbar, abstrichlos, erst von Gott her durch. Gerechtigkeit hat, kurz gesagt, eine ethische und eine eschatologische Dimension, und zwar so, dass beides zusammengehört, ohne ineinanderzufallen. Von diesem biblischen Gerechtigkeitsbegriff her erfährt die Sache des Glücks eine Interpretation. Genau diese Spannung findet sich übrigens in Stewart O’NANS Figur des Jacob Hansen verwirklicht. Hansen reflektiert ständig über den Zusammenhang seines Handelns zur Sache des Glücks, zunehmend schuldbewusst, und er hofft auf die von Gott her

²⁹ 1Hen (äthHen) 58,2. Mit den „Gerechten“ und „Auserwählten“ ist schlicht der apokalyptische Trägerkreis des äthiopischen Henochbuchs titulativ angesprochen; kaum wird in dieser Bezeichnung noch ein Reflex auf den Zusammenhang zu einem Handeln zu sehen sein.

sich durchsetzen mögende, klärende Vergegenwärtigung derselben Sache. Entscheidend ist, um daran noch einmal zu erinnern, dass diese „Sache des Glücks“ bei Hansen (bei O’NAN) in den Kategorien der Rettung und der Vergebung gedeutet wird. Sie stehen dafür ein, dass innerhalb des doch durchaus vielgestaltigen Resonanzraums der biblischen Überlieferung, die Juden und Christen verbindet, die Sache des Glücks eine geschichtlich-heilsgeschichtliche Transformation erfährt. Das Glück wird dynamisiert, wird in eine Dynamik übersetzt, die auf nichts anderes als auf die Vollendung des individuellen Lebens und der allgemeinen Geschichte der Menschen zielt, und die dabei die Endlichkeitsgestalten dieser konkreten Leben über sich hinaus nimmt.

4.2.2. Die selige Schau

Diese heilsgeschichtliche Dynamik der Würdigung und Transzendierung oder Öffnung des Menschen in seiner leib-geistigen Subjektivität wiederum findet sich mit ausgedrückt, mit getragen von einer sozusagen letzten, nicht mehr überbietbaren christlichen Aneignung des Glücksbegriffs, insofern nämlich die *beatitudo*, die Glückseligkeit, in der Eschatologie als *visio beatifica*, als selige Schau Gottes, aufgenommen ist.

Mit der seligen Gottesschau wird nichts anderes als die nicht herstellbare, aus keinem Handeln linear hervorgehende, mit keiner Leistung verrechenbare, vielmehr alle Rechnungen durchkreuzende, unverlierbare, alles in sich versammelnde Vollendung des Menschen im Angesicht Gottes bezeichnet. Das Bedeutsame am Gedankenbild der *visio beatifica* besteht nun darin, dass diese Vollendung gerade keine Verschmelzung des Menschen mit einem Göttlichen meint, bei welcher Verschmelzung das Menschliche im Göttlichen auf- und verlorenginge, Rettung und Vollendung des Menschen also letztendlich um den Preis seiner Personalität oder Subjektivität geschähe, sondern im Gegenteil die letzte, nicht überbietbare und auch nicht verlierbare Würdigung des Menschen *in* seiner leib-geistigen Personalität und Subjektivität darstellt. Denn im Bildwort von der *visio beatifica* ist ja stets *der* verborgen präsent, der hier sieht, und das ist der Mensch.

Glück, das bedeutet also vor dem Hintergrund dieser christlichen Tradition die erfüllende und vollendende Würdigung des Menschen, die von Gott her geschieht, gratuitiv, unproduziert (*visio beatifica*), und zugleich die Unheilssituation der Menschen nicht übersieht, sondern in sie

hinein verheissen ist, den Menschen also in seiner Not würdigend (Markismen).

4.3. Der Glanz Gottes – Das Glück der Menschen

Abschliessend soll noch einmal jener Hinweis aufgenommen werden, den Peter HANDKE gegeben hat, indem er die Würdigung des Menschen, des *anderen* Menschen, im Wort vom *Glanz*, der auf dem Antlitz des anderen erstrahlt, zum Ausdruck gebracht hat³⁰. Das auf den ersten Blick abgenutzt wirkende Wort vom Glanz funktioniert wie ein Spiegel, durch den man hindurchtreten kann. Auf der einen Seite, solange man ihm nicht zu viel abverlangt oder zutraut, spricht es nur vom Aufleuchten einer Oberfläche im Licht, das sie bescheint. Tritt man durch den Spiegel hindurch, sieht man, dass der Glanz von hinten erstrahlt. Dieser auf den ersten Blick nicht sichtbare Hintergrund ist der theologische Resonanzraum des Worts vom Glanz, der vorhin schon angedeutet worden ist. Die Theologie muss sich heute ein bisschen in die Rolle derer fügen, die einen kaum mehr wahrgenommenen Hintergrund zu bearbeiten hat. Peter HANDKE könnte einer von jenen wachen Zeitgenossen sein, die noch um diesen Hintergrund der Bedeutungen, mit denen sie umgehen, wissen.

Die Rede vom *kabod*, vom Glanz, findet sich, wie gesagt, biblisch in breiter Streuung. Die monotheistische Bewegungsdynamik, die sich durch die Schriften der Bibel zieht, innerhalb des Alten Testaments entlang den Schichtungen der Entstehungszeiten mit zunehmender Energie, sammelt die breit gestreute *kabod*-Rede gewissermassen ein und bezieht sie ganz auf Gott, so dass am Ende der Glanz eine Eigenschaft Gottes genannt werden kann. Wenn dann etwa vom Glanz, von der Herrlichkeit des Menschen gesprochen werden kann, dann so, dass damit eine Zuwendung Gottes an ihn ausgesagt wird – so, wie dies ausdrücklich in Ps 8,6 geschieht³¹. Was widerfährt dem Menschen in dieser Zuwendung der Herrlichkeit? Keine Belohnung einer Leistung, keine Ergänzung eines Mangels. Sondern eine unvergleichliche, unerzwungene Würdigung.

³⁰ Vgl. zum folgenden ausführlicher WENZEL, Sakramentales Selbst (oben Anm. 28) 137–149.

³¹ „Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott, / hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt“.

Ein, mit HANDKE gesprochen, Erschimmern-Lassen dessen, was der Mensch ist, von Gott her. Eine bedingungslose Wertschätzung des Menschen – etwas, was der Mensch nicht braucht, was also nicht mittels eines pragmatischen Nützlichkeitskalküls bemessbar ist; etwas, das der Mensch auch nicht mit seinen Lebensleistungen in ein einfach verrechenbares Verhältnis setzen kann; etwas, das gar kein etwas ist. Christof GESTRICH macht die prekäre Aussage geltend, dass der Mensch ohne *kabod* durchaus leben kann, aber sozusagen so, dass sein glanzloses Leben der Drift der Vergänglichkeit unterliegt, ohne ihr sich entziehen zu können. Die Zuwendung des *kabod* steht hingegen für eine Würdigung des Lebens in einer es unverlierbar sein lassenden Weise³². Die Zuwendung des *kabod* Gottes ist also nichts anderes als die Be-gnadung des Menschen, die den Menschen in seinen Intentionen und Sehnsüchten aufnehmende und in einer ihm unausrechenbaren Weise vollendende Selbst-Mitteilung Gottes. Der Glanz – ein Nichts, und doch mehr als alles. Und wieder die Frage: Was kann denn mehr von einem Menschen gesagt werden, als dass er ein Glanz ist? Denn es wird damit die unendliche, also nur von Gott her sagbare, Würdigung des Menschen ausgesagt.

Womöglich ist es am Ende dies, worauf in diskreter Weise Willem Jan OTTENS Roman *Uns fehlt nichts* aufmerksam machen will: Was uns fehlt, wenn uns nichts fehlt, ist dieses Nichts des Glanzes, ist die Gnade, die aus keinem guten Handeln und aus keinem gelungenen Leben sich wie von selbst ergibt, die aber auch nicht, wenn wir an Stewart O'NANS Jacob Hansen denken, von einem in der Katastrophe versunkenen Leben einfachhin ausgeschlossen wäre, sondern sich auf das jeweilig konkrete Leben eines Menschen hin unerzungen zusagt. Wäre das nicht das Glück, wenn man sagen könnte, dass ein Menschenleben auch in der Minute seiner tiefsten Sinnlosigkeit nicht vollends dem Glanz, der würdigenden Gnade verschlossen bliebe? Und wie sollte das sagbar sein, wenn nicht in der Hoffnung auf den hin, dem kein Augenblick unserer Existenz letztlich in Sinnlosigkeit verschlossen bliebe? Aber ein solches Glück verdient es doch, beim Namen genannt zu werden. Durch

³² Vgl. Christof GESTRICH, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung (Tübingen 1989) 18f.

Fehlt was?

alle Pseudonyme und Metonyme des Glücks hindurch kämen wir aber bei jenem heraus, den die Juden in Beantwortung jenes Glücks-Namens-Gestöbers einfach *Ha-Schem*, „Den Namen“, nennen, und den die Christen im Namen Jesu Christi ansprechen (Joh 17,6. 11f. 26; Apg 4,12).

Im Vorglanz der glückseligen Schau

Freude an Gott im Schatten des Kreuzes

von Simon PENG-KELLER

In glücklichen Gesichtern kann etwas von einem umfassenden Glück aufscheinen. Es gibt Umstände, die diesem flüchtigen Glanz Dauer verleihen. Etwa wenn er auf dem Gesicht eines Sterbenden liegt. Ein solcher Glanz leuchtete im Sterben des kolumbianischen Priesters Carlos Alberto CALDERÓN auf, obwohl sein Tod nach gewohnten Massstäben als ein tragischer zu bezeichnen ist. Morddrohungen hatten ihn 1988 gezwungen, sein Heimatland zu verlassen, wo er für soziale Gerechtigkeit gekämpft und die Option für die Armen zu leben versucht hatte. 1989 kam er in die Schweiz und arbeitete für die Bethlehem Mission in Immensee. Danach führte ihn seine Sehnsucht, den Armen und Rechtlosen zu dienen, weiter nach Kenia, wo er einige Jahre später, am Karfreitag 1996, an zerebraler Malaria starb. Er hat einen Abschiedsbrief hinterlassen, in dem er wenige Tage, bevor er ins Koma fiel, zusammenfasste, wofür er lebte und wofür er bereit war zu sterben:

„Barsaloi/Kenia, 28. Februar 1996.

Vollmondnacht in der Wüste Samburu!

Die ILAKIR DE ENKAI (die Sterne, die die Augen Gottes sind) haben sich versteckt.

Willkommen Schwester Tod!

Das Fieber steigt intensiv; es gibt keine Möglichkeit ins Spital von Wamba zu gehen . . . Wie gewöhnlich ist unser Toyota kaputt. Ich fühle eine grosse, frohe Intensität angesichts des Todes. Leidenschaftlich lebte ich die Liebe für die Menschheit und für das Projekt Jesu . . . Ich sterbe völlig glücklich . . . Ich habe Fehler gemacht, ich machte Menschen leiden . . . Ich hoffe auf ihre Vergebung! Wie gut ist es, wie die Ärmsten und Marginalisier-testen zu sterben . . . Ohne die Möglichkeit ins Spital zu kom-

men . . . Wie gut, wenn niemand mehr so sterben muss. Hoffentlich setzt ihr euch dafür ein!
Eine intensive Umarmung der Liebe für alle!“

Müsste ich jemandem erklären, was es bedeutet, als Christ heute zu leben und in einer Welt voller Unglück sich an Gott zu freuen, ich würde ihm diesen Brief geben. Die Leidenschaft, die aus ihm spricht, läuft quer zu einer Logik des planbaren Glücks derer, die es sich leisten können, abgeschirmt vom Unglück der anderen sich dem eigenen Lebensglück zu widmen. Sie widerspricht auch der Meinung, die christliche Weigerung, das Kreuz auszublenden, sei Ausdruck einer lebensfeindlichen Strenge, welche Lust und Freude – den Vorglanz und den Vorklang der messianischen Zeit – gar nicht erst aufkommen lässt. Das Evangelium macht diejenigen überschwänglich glücklich, die es bei sich ankommen lassen. Und gleichzeitig lässt es das Unglück der Welt, ihr Leiden und ihre Ungerechtigkeit scharf hervortreten. Deshalb beinhaltet es auch die Kritik an einem zu klein gedachten Glück, an einem Glücksstreben, das ein illusionäres Glück für wenige auf Kosten eines realen Unglücks für viele bewirkt.

Als Christ kann ich nicht vom Glück reden, ohne von meiner Freude an Gott und seiner Schöpfung *und* zugleich von meiner Bestürzung über das Unglück der Menschen zu reden. Das ist meine Grundthese. Ich möchte sie im folgenden in drei Schritten vertiefen. Zunächst werfe ich einen Blick auf die traditionsreiche Metapher, die ich als Titel gewählt habe, die mystische Glaubenserfahrungen als Vorglanz des ewigen Lebens und dieses als eine glückselige Schau zu fassen versucht (1.). Die Vorglanz-Metapher ordnet episodische Glückserfahrungen auf ein umfassendes Glück hin. In meinem Bemühen, diese Metapher für ein heutiges theologisches Nachdenken über das Glück fruchtbar zu machen, werde ich an der Unterscheidung zwischen episodischem und umfassendem Glück festhalten, versuche aber zu vermeiden, episodisches Glückserleben (und mit ihm auch Erfahrungen des Unglücks) durch den Verweis auf ein überirdisches und jenseitiges Glück zu überblenden. Die Entwicklung dieses Gedankens geschieht in zwei Hauptschritten: Was ich durch eine „Pathologie“ des Glücksstrebens *ex negativo* skizziere (2.), versuche ich im letzten Teil positiv zu entfalten: die christliche Erfahrung eines anfänglich umfassenden Glücks im Schatten des Kreuzes (3.).

1. Vorglanz-Metaphorik¹

Ich beginne mit einem Text aus MarceLS PROUSTs grossem Roman „Auf der Suche nach der verlorenen Zeit“. Der Erzähler erinnert sich an eine von Seerosenteichen gesäumte Flusslandschaft, dem Ziel von sommerlichen Spaziergängen seiner Kindheit.

„Etwas weiter fort verlangsamt sich der Wasserlauf; er durchquert dort einen Besitz, der für das Publikum geöffnet war dank dem Eigentümer, der sich mit Wasserpflanzenkulturen beschäftigte und in den kleinen Teichen, die die Vivonne hier bildete, wahre Nymphäengärten angelegt hatte. Da die Ufer hier sehr waldig waren, gaben die tiefen Schatten der Bäume dem Wasser einen gewöhnlich tiefgrünen Untergrund, nur manchmal, wenn wir in den wieder heiteren Abendstunden nach einem gewittrigen Nachmittag heimkehrten, hatte ich ihn in einem hellen, harten, ins Violette spielenden Blau gesehen . . . der Himmel gab den Blumen einen Untergrund von erlesener und eindrucksvollerer Färbung, als die der Blumen selbst es war; und ob er nun am Nachmittag unter den Seerosen das Kaleidoskop eines lebendig wachen, schweigenden und beweglichen Glücks aufschimmern liess, oder ob er sich zum Abend hin wie ein ferner Hafen mit dem Rosenrot und der Verträumtheit des Sonnenuntergangs füllte, wobei er unaufhörlich wechselte, um stets rings um die mit beständigeren Farben getönten Blumenblätter her mit dem, was an Tiefstem, an Flüchtigstem, an Geheimnisvollstem – was an Unendlichem – in der Stunde liegt, im Einklang zu bleiben, immer schien er sie mitten in sich, im Himmel, erblühen zu lassen.

Beim Verlassen des Parks gewinnt die Vivonne ihre Strömung zurück. Wie oft habe ich dann einen Ruderer gesehen . . ., der mit eingelegten Riemen und zurückgelegtem Kopf flach auf dem Rücken liegend den Nachen treiben liess, nichts sah als den Him-

¹ Zu dem hier untersuchten Metaphernfeld gehört auch die im folgenden nicht berücksichtigte Rede von dem „Vorklang“, dem „Vorgeschmack“, dem „Geruch von Heiligkeit“ usw. Eine Vielfalt an Belegen findet sich in: Ernst BENZ, Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt (Stuttgart 1969).

mel, der langsam über ihn dahinzog, und auf seinem Antlitz einen Vorgeschmack des Glücks, des Friedens trug“².

Dieses Diptychon³ aus dem himmlischen Glanz in den Seerosenteichen und dem lichtüberströmten Gesicht eines Ruderers ist der ferne Nachklang einer religiösen Vorglanz-Metaphorik, der PROUST in einer säkular geprägten Welt nachträumt. Der Himmel spiegelt sich in irdischer Schönheit, im flüchtigen Geheimnis einer Stunde, die sich zur Fülle rundet, so dass es scheint, das Glück der Erde erblühe im Himmel. Walter BENJAMIN nannte PROUSTS Glücksverlangen elegisch – „das ewige Nocheinmal, die ewige Restauration des ursprünglichen, ersten Glücks“ – und unterschied es von einer hymnischen Glücksgestalt, die sich auf „das Unerhörte, das Niedagewesene“, den „Gipfel der Seligkeit“ richtet⁴. Die Glückserfahrung, die sich aus biblischen Quellen speist und im Osterjubel zum Ausdruck kommt, lässt sich nach dieser Unterscheidung als eine hymnische beschreiben. Dass nicht nur der Tod seinen Schatten in das Hier und Jetzt unseres Lebens vorauswirft, sondern auch die neue Schöpfung ihr Licht, ist eine Metapher für die christliche Grunderfahrung: Wir sind nicht nur mitten im Leben vom Tod umfassen, sondern vor allem von der todüberwindenden und lebenserneuernden Gegenwart Gottes.

² Marcel PROUST, Werke, hrsg. von Luzius KELLER 2: Auf der Suche nach der verlorenen Zeit 1: Unterwegs zu Swann, übers. von Eva RECHEL-MERTENS, revidiert von Luzius KELLER (Frankfurt a. M. 1994) 247–249.

³ Nimmt man die Beschreibung der einsam hin- und herpendelnden Seerose hinzu (ebd. 224–226), so handelt es sich sogar um ein Triptychon. Während die Seerosenteiche und der sich sonnende Ruderer den erfüllten Augenblick symbolisieren, steht die einsame und mechanisch sich bewegende Wasserpflanze für die leere Zeit jener, deren Leben nach den starren Regeln selbstgeschaffener Zwänge abläuft.

⁴ Walter BENJAMIN, Gesammelte Schriften, hrsg. von Rolf TIEDEMANN / Hermann SCHEPPENHÄUSER 2,1: Aufsätze, Essays, Vorträge (Frankfurt a. M. 1977) 313. – Vgl. auch Theodor W. ADORNO, Gesammelte Schriften, hrsg. von Rolf TIEDEMANN 11: Noten zur Literatur (Frankfurt a. M. 1996) 674: „Die Treue zur Kindheit ist eine zur Idee des Glücks, das Proust um nichts in der Welt sich wollte abhandeln lassen . . . Indem er aber mit keinem Glück sich zufrieden gibt als dem ganzen, wird sein Glücksbedürfnis eines mit dem nach der ungeschmälerten, von keiner Konvention versperrten Wahrheit. Sie jedoch ist Schmerz, Enttäuschung, Wissen vom falschen Leben. Was er erzählt, ist die Geschichte vom unerreichten oder gefährdeten Glück“.

Die Geburtsstunde dieser Hoffnungsmetaphorik liegt in der Zeit der Bedrohung Israels durch die Assyrer. Seinem Volk, über dem ein tödlicher Schatten liegt, die drohende Invasion der militärischen Grossmacht Assyrien, kündigt Jesaja den Anbruch einer Friedenszeit an: „Das Volk, das im Dunkel lebt, sieht ein helles Licht; über denen die im Land der Finsternis wohnen, strahlt ein Licht auf. Du erregst lauten Jubel und schenkst grosse Freude. Man freut sich in deiner Nähe, wie man sich freut bei der Ernte, wie man jubelt, wenn Beute verteilt wird“ (Jes 9,1f). Diese hier auf Israel beschränkte Verheissung wird in der zwei Jahrhunderte jüngeren deuterjesaianischen Weiterführung universalisiert. Das erhoffte Ende des Exils wird als Beginn der messianischen Heilszeit gedeutet (Jes 42,10–17), wobei dem heimkehrenden Israel die Rolle des Vorboten zukommt: es soll Licht für die Völker sein (Jes 42,6).

In der wohl nachexilischen Perikope Ex 34,29–35 taucht das Vorglanz-Motiv schliesslich in nochmals veränderter Gestalt auf. Jetzt ist es das Gesicht des vom Sinai heruntersteigenden Mose, das noch vom Glanz dessen strahlt, der ihm auf dem Berg begegnet ist und zu ihm gesprochen hat. Der Glanz von Gottes heiliger Gegenwart, so das jüdische Verständnis bis heute, liegt auf der Tora, die Moses vermittelt⁵. Für das christliche Verständnis entscheidend wird die paulinische *relecture* dieser Stelle in 2 Kor 3. Paulus kontrastiert den vergänglichen Glanz auf dem Gesicht des Mose mit dem unvergänglichen Glanz auf dem Gesicht derer, die auf den in Gottes Glanz aufgenommenen Christus schauen: „Wir alle spiegeln mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so in sein eigenes Bild verwandelt, von

⁵ Vgl. Cornelis HOUTMAN, Exodus 3: Chapters 20–30 (Kampen 2000) 733: „Moses’ transfigured face shows that he enjoyed a very close communion with YHWH . . . He is truly YHWH’s intimate. The radiance in which he is bathed legitimizes him fully as YHWH’s representative . . . The divine aura which encompasses Moses somehow also suffuses the words he speaks, endows them with divine authority, and underscores the weight they carry“. In verfremdeter Gestalt taucht die Verbindung zwischen der Tora und dem Vorglanzmotiv in Franz KAFKAs Erzählung „Vor dem Gesetz“ auf. Der vor der Türe des Gesetzes alt gewordene Mann vom Lande erkennt „jetzt im Dunkel einen Glanz, der unverlöschlich aus der Türe des Gesetzes bricht“. Franz KAFKA, Sämtliche Erzählungen, hrsg. von Paul RAABE (= Fischer-Bücherei 1078) (Frankfurt a. M. 1970) 132.

Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn“ (2 Kor 3,18). Durch die Vereinigung dreier Metaphern – Abglanz, Abbild und Verwandlung – zu einer einzigen vermag Paulus die komplexe Struktur des Heilsgeschehens, in das er sich selbst und seine Adressaten einbezogen weiss, auf prägnante Weise auszusagen. Während sich in Ex 34 der Abglanz von Gottes Herrlichkeit nur vorübergehend auf dem Gesicht des Mose zeigt, geht es in 2 Kor 3 um einen Glanz, der nicht nur nicht vergeht, sondern der im Zunehmen begriffen ist – „von Herrlichkeit zu Herrlichkeit“ – und der den Adressaten dieses Briefes selber zugesprochen wird. Sie sind bleibend in dieses Licht getaucht, das sie in das Bild Christi verwandelt und zu seinen Zeugen werden lässt. Das Licht für die Völker, so die Fortschreibung durch das Zweite Vatikanum, ist nicht die Kirche selber, doch widerspiegelt sie es auf ihrem „Antlitz“, indem sie die eschatologische Heilswirklichkeit dankbar empfängt und als Beschenke bezeugt⁶.

Während die paulinische Metaphorik das passive Moment betont – Gottes Glanz erleuchtet das Gesicht derer, die ihm zugewandt sind –, kommt es in der lateinischen Übersetzung von 2 Kor 3,18 zu einer folgenreichen Bedeutungsverschiebung, die dem aktiven Bemühen um eine kontemplative Gottesschau mehr Raum lässt. Die Vulgata übersetzt nämlich das griechische *katoptrizomenoi* mit *speculantes*. Auf diese Weise bleibt zwar die Spiegelmetapher erhalten, bedeutet nun aber nicht mehr „widerspiegeln“ sondern „betrachten“⁷. „So gelesen, kann-

⁶ Vgl. den programmatischen Auftakt der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* (DH 4101, meine Hervorhebung): „*Lumen gentium cum sit Christus*, haec Sacrosancta Synodus, in Spiritu Sancto congregata, omnes homines claritate Eius, *super faciem Ecclesiae resplendente*, illuminare vehementer exoptat, omni creaturae Evangelium annuntiando“. – „Da Christus das Licht der Völker ist, wünscht dieses im Heiligen Geist versammelte Hochheilige Konzil dringend, alle Menschen durch seine Herrlichkeit, die auf dem Antlitz der Kirche widerscheint, zu erleuchten, indem sie der ganzen Schöpfung das Evangelium verkündet“.

⁷ Die modernen Übersetzungen schwanken zwischen „widerspiegeln“ (Einheitsübersetzung, TOB, Fridolin STIER, Zürcher Bibel) und „im Spiegel schauen“ (Lutherbibel, Ulrich WILCKENS). Die Divergenz ist jedoch insofern zu entschärfen, als für beide Übersetzungstraditionen der Glanz, den die Gläubigen schauen und/oder widerspiegeln, durch Christus vermittelt ist, der nach der lutherischen Lesart der Spiegel für Gottes Herrlichkeit darstellt. Vgl. zu dieser Stelle Hans-Christoph MEIER, *Mystik bei Paulus. Zur Phänomenologie religiöser Erfahrung im Neuen Testament* (= TANZ 26) (Tübingen / Basel 1998) 84–94 und Frances BACK, *Verwandlung durch Offenbarung*

te die Stelle besagen, dass durch die Kontemplation der Herrlichkeit des auferstandenen Christus das Bild Gottes in uns (Gen 1,26) dem Wort, das das vollkommene Bild des Vaters ist . . ., gleichgestaltet wird“⁸.

Um die Weiterbestimmung der Vorglanz-Metaphorik in der christlich-mystischen Literatur zu illustrieren, wähle ich einen kurzen Text des Franziskaners DAVID VON AUGSBURG (um 1272)⁹, der zugleich zu den frühesten mystischen Texten der deutschsprachigen Literatur gehört. Er stammt aus der mystagogischen Schrift „Die sieben Staffeln des Gebetes“:

„Wenn die Seele auf diese Weise in Fleiss und andauernder Läuterungsübung mit grosser Sehnsucht nach Gottes Gegenwart geseufzt hat, da erscheint er ihr manchmal als ein Blitz des göttlichen Lichtes, durch den sie über sich selber hinaus in eine himmlische Stille und eine göttliche Ruhe entrückt wird, wo sie nichts als Gott allein verstehen kann, mit dem sie derart in Liebe vereint wird, dass sie *ein* Geist mit ihm ist, gleichwie ein glühendes Eisen *ein* Feuer ist mit dem Feuer in der Esse . . . Eine kurze Zeit nur steht man in diesem Licht, denn die menschliche Schwachheit vermag die göttliche Süsse und das unbegreifliche Licht nicht lange zu erleiden. Ebenso erscheint uns dieses Licht der Gotteserkenntnis, das wir einmal in seiner Herrlichkeit im Himmelreich schauen werden, wie ein Sonnenschein durch ein Nadelöhr oder ein Blitz, der mit geschlossenen Augen wahrgenommen wird. Man erahnt, wie köstlich die volle Schau Gottes sein wird, wenn schon ein kleiner Schein und ein flüchtiger Blick des Erkennens in diesem schwachen Leibe die Seele so kraftvoll über sich zu entrücken vermag, dass sie alles in dieser Welt, was

bei Paulus. Eine religionsgeschichtlich-exegetische Untersuchung zu 2 Kor 2,14 – 4,6 (= WUNT Reihe 2, 153) (Tübingen 2002).

⁸ Bernard MCGINN, Die Mystik im Abendland 1: Ursprünge (Freiburg / Basel / Wien 1994) 114f.

⁹ Zur Persönlichkeit und zum Werk des DAVID VON AUGSBURG vgl. Kurt RUH, Geschichte der abendländischen Mystik 2: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit (München 1993) 524–537.

ihr lieb und leid ist, so sehr vergisst, als wäre sie bei den Engeln im Himmel“¹⁰.

Die Vorglanz-Metaphorik erscheint in dieser Schrift, die eine Anleitung zum kontemplativen Gebet darstellt, in vielfältiger Variation und Weiterführung. In kurzen Augenblicken der Entrückung kann der Beter schon *in statu viae*, im als Pilgerstand aufgefassten Erdendasein, in den himmlischen Festsaal hineinblicken, in den er einst eingelassen wird, um für immer Gott von Angesicht zu Angesicht zu schauen „wie der Adler den klaren Schein der ewigen Sonne“¹¹. Der in dieses ewige Licht Entrückte ist nach DAVID VON AUGSBURG „gleich einem, der vor der Türe stehend durch einen Spalt in den Palast späht, der kleine Funken vom grossen Feuerofen schaut oder durch ein enges Wurmloch den hellen Sonnenschein erblickt“¹². Mystische Gebetserfahrungen sind punktuelle Vorwegnahmen der *visio beatifica*. In ihnen blitzt momenthaft auf, was die Vollendung des Menschen ausmachen wird.

Der Vorgesmack an einem himmlischen Glück ist jedoch nur die eine Seite der mystischen Erfahrung. Die kurzen Ekstasen in ein überirdisches Glück führen nämlich rückwirkend dazu, das Unglück des diesseitigen Lebens stärker wahrzunehmen. Der Kontemplative ist glücklich und unglücklich zugleich. Glücklich ist er, weil er schon Anteil hat an einem Glück, das nicht von dieser Welt ist und doch in dieser Welt schon erfahrbar ist. Unglücklich, weil ihm dieser Vorglanz wieder entwindet und das, was andere Menschen glücklich machen kann, ihn nach solcher Schau nicht mehr befriedigt. Unglücklich ist er schliesslich auch deswegen, weil ihn die Erfahrung eines umfassenden Glücks sensibilisiert hat für die Allgegenwart menschlichen Unglücks. Die Glückskritik der christlichen Mystagogie, der sich der folgende Abschnitt widmet, ist auf dem Hintergrund dieser Dialektik zu verstehen. Wer vom himmlischen Brot gegessen hat, dem schmeckt man-

¹⁰ DAVID VON AUGSBURG, Die sieben Staffeln des Gebetes, in der deutschen Originalfassung hrsg. von Kurt RUH (= Kleine deutsche Prosadenkmäler des Mittelalters 1) (München 1965) 63f. Die Übersetzung aus dem Mittelhochdeutschen wurde von mir selbst vorgenommen.

¹¹ Ebd. 69.

¹² Ebd.

che irdische Speise nicht mehr (wenn es auch solche gibt, die des Manna überdrüssig werden und sich nach den Fleischtöpfen zurücksehnen). Doch gibt es auch die andere Erfahrung: Wer Gott auf der Zunge hat, dem schmeckt die ganze Welt nach Gott. Die Spannung zwischen der radikalen christlichen Relativierung irdischer Freuden und der menschlichen Glückssehnsucht ist nicht zu übersehen. Sie hat das Christentum in den Ruf gebracht, dem Menschen die Erde nicht gönnen zu wollen.

2. Pathologie des Glücksstrebens

Dass alle Menschen nach Glück streben, scheint zunächst ebenso wahr zu sein wie unproblematisch. Wer wollte es jemandem vergönnen, sein Glück zu suchen? – Doch was, wenn dieses Streben nach Glück durch das Unglück derer erkaufte wird, die für seine Grundlagen aufkommen müssen? Führt das Glücksstreben, das wir allen Menschen zubilligen, nicht unausweichlich zu Formen und Folgen, die wir missbilligen? Im Anschluss an solche Fragen lassen sich drei Momente einer Pathologie des Glücksstrebens unterscheiden: 1. Die Neigung, die Spannung zwischen der Sehnsucht nach einem dauernden Glück und dessen Vergänglichkeit aufzulösen; 2. der Versuch, Glück und Solidarität zu trennen; 3. die Versuchung, das Glück, das man hat, sich selber zuzuschreiben.

1. Das Verlangen nach Glück steht in einem Spannungsverhältnis zu der Erfahrung, dass es nie auf Dauer gestillt wird. Unterscheidet man in der Glückserfahrung eine kognitive und eine affektive Komponente, so betrifft die Fragilität des Glücks die eine wie die andere. So flüchtig Glück als intensives Lusterleben ist, so gefährdet ist das Glück als Sinnerfahrung. Wenn auch die Spannung zwischen überschwenglicher Glückssehnsucht und begrenzter Erfüllung nicht auflösbar zu sein scheint, so kann man sich dennoch über sie hinwegtäuschen, sie ausblenden und die ersehnte Erfüllung simulieren. Doch lässt sich ein solches in Selbsttäuschung befangenes Leben nur in einem eingeschränkten Sinne als glücklich bezeichnen. Denn „glücklich werden wir nur diejenige Person nennen wollen, die zum einen von sich sagen kann, sie sei glücklich und die sich zum anderen über die für sie in ihrem

Leben vor allem relevanten Dinge nicht täuscht“¹³. Wer sich nur dann glücklich fühlt, wenn er sich über sich selber oder über seine Situation etwas vormacht, der erscheint in einer intersubjektiven Perspektive als eine unglückliche Figur.

2. Das Streben nach Glück, das alle Menschen verbindet, bringt sie auch miteinander in Konflikt. Wir können nicht alleine glücklich sein¹⁴. Ohne Menschen, die ihr Leben mit uns teilen und die in wirtschaftlicher, politischer und gesellschaftlicher Hinsicht die Grundlagen bereitstellen, wäre ein glückliches Leben undenkbar. Doch mit den sich widerstrebenden Glückszielen und der Begrenztheit der Ressourcen scheint es gegeben zu sein, dass die Glückssuche unweigerlich Konflikte hervorbringt. Die Theorie, die egoistische Glückssuche der einzelnen würde in einem geschickt organisierten Fortschrittsprojekt den maximalen Wohlstand für die Mehrheit befördern, hat sich als Illusion erwiesen. Wenn es zur Bedingung von Glück gehört, dass man sich nicht über wesentliche Aspekte täuscht, dann ist es eine Illusion zu meinen, Glück lasse sich privatisieren. Wer Mauern und Zäune, Wachhunde und Alarmanlagen braucht, um glücklich zu sein, kann nicht in einem umfassenden Sinne glücklich genannt werden, denn er trägt zumindest die Last, sich vor dem Unglück der anderen verbarrikadieren zu müssen.

¹³ Martin SEEL, Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik (= stw 1445) (Frankfurt a. M. 1999) 59. Vgl. auch Holmer STEINFATH, Selbstbejahung, Selbstreflexion und Sinnbedürfnis, in: DERS. (Hrsg.), Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen (= stw 1323) (Frankfurt a. M. 1998) 73–93. Nach STEINFATH wurzelt die Unterscheidung zwischen „illusionärem“ und „wirklichem“ Glück „in unserem Interesse an Selbstbestimmung und in unserer sozialen Natur, die uns von der Anerkennung anderer abhängig macht und uns in die Lage versetzt, uns selbst mit den Augen anderer zu sehen. Ein bloss scheinhaftes Glück oder eine auf falschen Voraussetzungen beruhende Selbstbejahung wären in einem bestimmten, emphatischen Sinne nicht mehr unser eigenes Glück oder unsere eigene Selbstbejahung; und sie wären auch nicht ein Glück oder eine Selbstbejahung, die durch andere anerkannt und von uns ihnen gegenüber vertreten werden könnten“ (ebd. 85). Dabei könne unser „Interesse an einem kritischer Selbstreflexion standhaltenden Glück . . . mit unserem Interesse, auch ein bloss scheinhaftes Glück aufrechtzuerhalten, kollidieren“ (ebd. 86).

¹⁴ ARISTOTELES, Die Nikomachische Ethik. Griechisch – deutsch, übers. von Olof GIGON, neu hrsg. von Rainer NICKEL (= Sammlung Tusculum) (Düsseldorf / Zürich 2001) 337 (1157b): „Nach dem Nutzen verlangen die Bedürftigen, aber zusammenleben wollen auch die Glückseligen; gerade ihnen kommt es am allerwenigsten zu, allein zu leben“.

Wer Glück von Solidarität und Barmherzigkeit trennt, schliesst sich zu seinem Unglück selber davon aus.

3. Das Sprichwort, jeder sei seines Glückes Schmied, blendet aus, dass weltlicher Erfolg oft eine Mischung von glücklichem Zufall und Rücksichtslosigkeit ist. Weil er das ausblenden muss, kann der Erfolgreiche, der sich seinen Erfolg als eigene Leistung verbucht und sein Glück sich selber zuschreibt, nicht in einem umfassenden Sinne glücklich genannt werden. Im Blick auf den auferweckten Gekreuzigten entlarvt sich der unglückliche Zynismus einer solchen Haltung und zeigt sich die Unverdienbarkeit meines Glücks. Glück ist unverdiente Gabe, und das in einem derart radikalen Sinne, dass mir noch die Empfänglichkeit für diese Gabe gegeben werden muss. Das Glück, das sich mit Solidarität und Barmherzigkeit verbindet, ist die Gabe, mich hingeben zu können. Es hat mit glücklicher Selbstvergessenheit zu tun, die keine Selbstvernichtung bedeutet.

Die christliche Glückskritik betont die Untrennbarkeit von Glück und Wahrheit, von Glück und Solidarität ebenso wie die Geschenkhafteit des Glücks. Ist aber eine solche Kritik, die das kleine und erreichbare weltliche Glück im Hinblick auf ein grösseres, jedoch unverfügbares und ausstehendes Glück kritisiert, nicht moralistisch und lebensfeindlich? Hat die christliche Verkündigung, indem sie beharrlich auf eine jenseitige Glückseligkeit verwies, die Ausständigkeit des Glücks nicht überbetont und das gegenwärtig erreichbare Lebensglück in fragwürdiger Weise abgewertet? Steht die Deutung, das hier und jetzt erfahrbare Glück sei nur der Vorglanz eines ewigen und überirdischen Glücks, nicht zu Recht unter Verdacht, Menschen billig zu vertrösten, statt sie in ihrem Glücksverlangen ernstzunehmen?

Die christliche Verkündigung mag zwar mit gutem Grund auf der Differenz von Glück und Sinn beharren. Denn einem unglücklich verlaufenden Leben den Sinn abzusprechen, würde ja heissen, das Unglück noch zu steigern und die Würde, die auch einem nach menschlichem Ermessen gescheiterten Leben zukommt, mit Füßen zu treten. Doch eines ist es, auf der Differenz zwischen Sinn und Glück zu bestehen. Ein anderes aber, das Leiden am fehlenden Glück mit Verweis auf einen verborgenen Sinn zu verharmlosen. Glaubwürdig ist die christliche Glückskritik nur, wenn sie mit dem Verweis auf ein grösseres Glück auch dem kleinen Lebensglück Sorge zu tragen vermag und das Unglück nicht fromm überspielt. Zudem ist dem Verdacht zu begegnen, das grosse

Glück, dessen Vorschein Glückserfahrungen nach christlicher Sicht darstellen, sei nur Schein und Wunschbild menschlicher Phantasie, die sich nicht damit abfinden könne, dass dauerhaftes Glück in dieser Welt nicht vorgesehen ist. Was berechtigt den verwegenen Glauben, mitten im Unglück eine froh- und glücklichmachende Botschaft bezeugen zu können? Was ist es, was Christen über ihr kleines Lebensglück hinaus glücklich sein lässt?

3. Mehr als ein Vorglanz: die über sich hinausweisende Lebensfülle

Dass die Unendlichkeit der Glückssehnsucht in keinem Verhältnis steht zur Begrenztheit menschlicher Existenz, genügt nicht als Gottesargument. Diese Disproportionalität lässt sich auch als lebensimmanentes Verhängnis lesen, und man kann darauf mit heroischem Protest, leichtfüßiger Lebenskunst, Trauer oder mit resignativer Gelassenheit reagieren. Es wäre des freien Gottes nicht würdig, ihn nur deshalb als notwendig zu denken, weil wir unsere Wünsche zeitlebens nicht zu stillen wissen. Wer Gott und das Glück zusammenzudenken versucht, darf nicht von der Prämisse ausgehen, die Glücksverheissung des Evangeliums sei ableitbar aus der menschlichen Glückssehnsucht. Was uns verheissen und geschenkt wird, geht über das hinaus, was wir uns wünschen und erhoffen können. Für den Skeptiker mag sich dadurch die Unwahrscheinlichkeit des von Christen Behaupteten erhöhen. Die theologische Herausforderung liegt darin, diese überschwengliche Glücksverheissung so zu denken, dass der Zusammenhang mit den Glückserfahrungen der Menschen einsichtig wird. Anknüpfen lässt sich an der Beobachtung, dass die intensivsten Glückserfahrungen meist ungeplant und unerwartet geschenkt werden: Glück ist mehr als die Erfüllung eigener Pläne und Wünsche (a.). Zu solchem Glück gehört auch die Erfahrung von Gottes lebenserneuender Gegenwart, die kontemplative Freude an Gott (b.) und die Bereitschaft zur Nachfolge Christi weckt, in der sich die Glückserfahrung im Schatten des Kreuzes bewährt (c.).

a. Mehr als die Erfüllung von Wünschen und Plänen

In der 100. Reflexion seiner „Minima Moralia“, unter der Überschrift „Sur l’eau“, schreibt der Proust-Leser ADORNO: „Vielleicht wird die wahre Gesellschaft der Entfaltung überdrüssig und lässt aus Freiheit Möglichkeiten ungenützt, anstatt unter irrem Zwang auf fremde Sterne einzustürmen . . . Rien faire comme une bête, auf dem Wasser liegen und friedlich in den Himmel schauen, ‚sein, sonst nichts, ohne alle weitere Bestimmung und Erfüllung‘ könnte an Stelle von Prozess, Tun, Erfüllen treten“¹⁵. Hinter ADORNOS utopischem Tagtraum stehen lebensweltliche Erfahrungen. Glück erleben wir nicht nur dann, wenn lange gehegte Wünsche in Erfüllung gehen und angestrebte Ziele erreicht werden. „Das Glück des erfüllten Augenblicks überschreitet unsere Vorstellungen von unserem Glück – zu unserem Glück“¹⁶. Zu intensiven Glücksmomenten gehört zudem das Unverhoffte ihres Auftretens. Man kann das Glücksgeheimnis solcher Augenblicke darin sehen, dass man für eine kurze Zeit befreit war vom eigenen Wünschen und Plänen und sich öffnen konnte für eine zwecklose Wahrnehmung des Gegenwärtigen. Vom Glücksstreben befreit zu werden, kann Glück bedeuten. In der episodischen Glückserfahrung von herausgehobenen Augenblicken liegt der Keim zur lebensbestimmenden Gewissheit, dass das Glücken meines Lebens stärker von meiner Fähigkeit wahrzunehmen und zu empfangen abhängt als von meiner planerischen Kunst und meiner Leistungskraft.

¹⁵ Theodor W. ADORNO, Gesammelte Schriften, hrsg. von Rolf TIEDEMANN 4: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben (= stw 1704) (Frankfurt a. M. 2003) 179. Die erste Reflexion dieses Werks trägt die Überschrift: „Für Marcel Proust“. An anderer Stelle schreibt ADORNO im Hinblick auf die Einsicht, die sich einer durch Praxis befreiten Menschheit eröffnen wird: „Ein Abglanz davon fällt auf Kontemplation heute“. DERS., Negative Dialektik (Frankfurt a. M. 1970) 240, zit. nach Martin SEEL, Adornos Philosophie der Kontemplation (= stw 1694) (Frankfurt a. M. 2004) 14.

¹⁶ SEEL, Versuch über die Form des Glücks (oben Anm. 13) 116. Vgl. auch ebd. 106: „Das Glück des Augenblicks kann . . . darin bestehen, dass wir endlich einen Wunsch los sind, in dem wir zuvor gefangen waren. Ausserdem kann der erfüllte Augenblick Wünsche erfüllen, die wir nie hatten (oder jedenfalls nicht haben wollten) . . . Und schliesslich muss der erfüllte Augenblick überhaupt kein Augenblick der Wunscherfüllung sein“.

Dass Glück nicht in Wunscherfüllung aufgeht, steckt schon im aristotelischen Gedanken, dass zum guten Leben Freundschaft gehört. Denn ohne achtsames Wahrnehmen, das ohne eine Zurücknahme eigener Pläne und Wünsche nicht möglich ist, und ohne die Bereitschaft, um der Freunde und Freundinnen willen manchmal auf die Erfüllung eigener Wünsche zu verzichten, ist Freundschaft nicht möglich. Man kann allerdings einwenden, in diesem Falle werde nicht grundsätzlich auf Wunscherfüllung verzichtet, sondern nur auf kleinere Wünsche im Hinblick auf den grundlegenden Wunsch, in Freundschaft zu leben. Doch während das *Gelingen* von Freundschaft zu den möglichen Wunschzielen gehört, so liegt das, was sie erfüllend und wertvoll macht, in ihr selber und nicht ausschliesslich in der Erfüllung spezifizierbarer Wünsche. Was Freundschaft von anderen Beziehungen unterscheidet, ist nicht zuletzt das Moment des Zweckfreien, das in verspielter Freude und überraschenden Zuwendungen zum Ausdruck kommt.

Ins Theologische gewendet geht es um die entlastende Gewissheit, dass wir nicht in dem aufgehen, was wir selber und andere aus uns machen, und dass ein erfülltes Leben mehr ist als die Summe von geglückter Lebensplanung und den ausserplanmässigen Zufällen einer launischen Fortuna. Als Einladung zur Gottesfreundschaft ist das Evangelium der Ursprung eines hymnischen Glücks: der, dem sich unser Leben verdankt, hat uns dazu bestimmt, in seiner Nähe glücklich zu werden. Dass „der unsichtbare Gott aus überströmender Liebe die Menschen (an)redet wie Freunde und . . . mit ihnen (verkehrte), um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen“¹⁷, ist das *quo maius nil fieri potest*¹⁸, ist ein Glück, über das sich kein grösseres denken lässt.

¹⁷ ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* 2 (DH 4202).

¹⁸ Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, Urfassung der Philosophie der Offenbarung, hrsg. von Walter E. EHRHARDT 2 (Hamburg 1992) 423: „In diesem Sinne sind die Handlungen Gottes in der Offenbarung über alle menschlichen Begriffe. Wir müssen, um sie zu begreifen, zu einem Massstabe greifen, der alle menschlichen Begriffe übersteigt; deswegen verliert durch dieses Begreifen das Erstaunenswerte des Entschlusses durchaus nichts; denn dieses Begreifen zeigt uns erst die Herzensgrösse dessen, der so weit ging. Ja erst dieses absolute Erstaunenswerte bringt die langwierige Unruhe des menschlichen Geistes zum Stillstand. Nur, wenn wir gezwungen sind, das als Geschehen anzuerkennen, quo majus nil fieri potest, sind wir beschwichtigt und zur Ruhe gebracht“.

Dieses Glück unterscheidet sich deutlich von demjenigen, das John RAWLS für grundlegend hält: „Ein Mensch ist . . . zu den Zeiten glücklich, da er einen vernünftigen Plan erfolgreich ausführt und die wohlbegründete Gewissheit hat, dass seine Bemühungen Erfolg haben werden“¹⁹. Gewiss hat RAWLS recht mit der Annahme, auch Heilige und Helden seien glücklich, „wenn ihre Pläne Erfolg haben . . ., wenn sie der Gerechtigkeit und dem Wohle anderer dienen oder die guten Eigenschaften erlangen, nach denen sie streben“²⁰. Das umfassende Glück von Glaubenden beschränkt sich jedoch nicht auf Zeiten, in denen vernünftige Pläne glücken, sondern kann sich auch im Scheitern aus der wohlbegründeten Hoffnung nähren, dass Gottes Bemühungen um uns Menschen Erfolg haben werden.

Sich im Glauben von diesem Glückswunsch Gottes bestimmen zu lassen, bedeutet nicht, das Glücksverlangen, das wir in uns tragen, ganz auf eine jenseitige Erfüllung auszurichten. Der augustinische Gedanke, die Dinge dieser Welt dürfen nur im Hinblick auf Gott genutzt, nicht aber für sich ausgekostet werden, tendiert dazu, irdisches Glück für eine Glückseligkeit zu instrumentalisieren, die auch als „jenseitige“ geschöpflisch – biblisch als der neuen Schöpfung zugehörig – gedacht werden muss. Dieses Ideal kommt dem „irren Zwang auf fremde Sterne einzustürmen“ gefährlich nahe, wenn es nicht als Einladung gelesen wird zur Dankbarkeit an Gottes gute Schöpfung. Der Schöpfer will in seinen Geschöpfen genossen werden als der von ihnen unterschiedene Geber aller guten Gaben. Dass die ganze Welt manchmal nach Gott schmeckt, werden jedoch nur diejenigen merken, die zu schmecken gelernt haben: die Kontemplativen.

b. Die kontemplative Freude an Gott

Dem kontemplativ für das Gegenwärtige geöffneten Blick erschliesst sich eine Tiefendimension, die anderen Formen der Weltbegegnung verschlossen bleibt. Ein Seerosenteich etwa kann unter einem solchen Blick

¹⁹ John RAWLS, Eine Theorie der Gerechtigkeit (= stw 271) (Frankfurt a. M. 1979) 597; vgl. auch ebd. 447. Zur philosophischen Kritik vgl. SEEL, Versuch über die Form des Glücks (oben Anm. 13) 97–101.

²⁰ RAWLS, Eine Theorie der Gerechtigkeit (oben Anm. 19) 597.

zum „Kaleidoskop eines lebendig wachen, schweigenden und beweglichen Glücks“ werden und offenbaren, „was an Tiefstem, an Flüchtigstem, an Geheimnisvollstem – was an Unendlichem – in der Stunde liegt“²¹. Das Flüchtigste einer Stunde, die Wahrnehmungsfülle, die kaleidoskopisch sich wandelt, ohne zu einer festen Gestalt zu werden, ist zugleich das Geheimnisvollste. Aufgrund des Handlungs- und Orientierungsdrucks, der einen dazu zwingt, die Wahrnehmung für das gegenwärtig Begegnende einzuschränken und sich auf die für die eigenen Wünsche und Pläne relevanten Aspekte zu beschränken, entdeckt man die kontemplative Form der Weltoffenheit nicht ohne weiteres. Entzünden kann sie sich jedoch an ganz Verschiedenartigem und in vielfältigen Situationen. Versucht man, die verschiedenen Formen von Kontemplation zu charakterisieren, so lassen sich stärker intellektuell bestimmte Kontemplationsweisen von solchen unterscheiden, die Variationen von ästhetischer Wahrnehmung darstellen.

Ein Beispiel für eine ästhetische Form von Kontemplation stellt nicht nur PROUST selber dar, sondern auch der Philosoph, der sich in seinem Vorglanz-Diptychon hinter der Gestalt des Ruderers verbirgt: Jean-Jacques ROUSSEAU. Im Rückblick auf die Monate, die er 1765 auf der Petersinsel des Bielersees verbrachte, beschreibt er eine kontemplative Glückserfahrung, die „keine Reihung vieler flüchtiger Augenblicke (ist), sondern ein einziger, aber fortwährender Zustand, der an sich nichts Ungestümes hat, dem jedoch eben seine Dauerhaftigkeit einen solchen Reiz verleiht, dass man letztlich die höchste Seligkeit darin findet“²². Was diesen Glückszustand auszeichnet, ist ein der Zerstreuung entgegengesetztes Gefühl des eigenen Daseins, das Erleben einer erfüllten Gegenwart ohne sorgenvolle Gedanken an Vergangenes und Künftiges. Nicht ohne Trauer erinnert sich ROUSSEAU an die Stunden auf dem Bielersee, die er in solcher Stimmung durchlebte: „Bei stillem Wasser sprang ich in einen Kahn und ruderte bis zur Mitte. Dort streckte ich mich im Boot aus, den Blick zum Himmel gerichtet, und liess mich von der Strömung treiben, nicht selten stundenlang, und versank dabei in

²¹ PROUST, *Unterwegs zu Swann* (oben Anm. 2) 248f.

²² Jean-Jacques ROUSSEAU, *Träumereien eines einsamen Spaziergängers*, übers. von Ulrich BOSSIER (= Reclams Universal-Bibliothek 18244) (Stuttgart 2003) 91.

tausend verworrene, aber herrliche Träumereien, die keinen eigentlichen Gegenstand hatten und mir doch hundertmal süßter waren als alles, was man gemeinhin die Freuden des Lebens nennt“²³.

Eine moderne Form der intellektuellen Kontemplation findet sich bei Simone WEIL, bei der sich Anklänge an eine platonische Erkenntnis-metaphysik mit psychologischen Einsichten verbinden. In ihrem Aufsatz „Betrachtungen über den rechten Gebrauch des Schulunterrichts und des Studiums im Hinblick auf die Gottesliebe“ beschreibt WEIL, wie auch einfache Schulaufgaben die Gelegenheit bieten, eine kontemplative Aufmerksamkeit einzuüben. Diese bestehe darin, „das Denken auszusetzen, den Geist verfügbar, leer und für den Gegenstand offen zu halten“, um „den Gegenstand, der in ihn eingehen wird, in seiner nackten Wahrheit aufzunehmen“²⁴.

Die intellektuelle und die ästhetische Kontemplation, die in unterschiedlichem Masse auch religiös geprägt sein kann, ist nochmals zu unterscheiden von der mystischen Kontemplation im engeren Sinne, die sich in direkterer Weise auf die Gegenwart Gottes bezieht und oft verbunden ist mit einer Form von ekstatischem Erleben²⁵.

Eine Unterscheidung zwischen verschiedenen Formen und Dimensionen der Kontemplation findet sich schon bei THOMAS VON AQUIN. Im Traktat der *Summa theologiae* über das aktive und das beschauliche Leben wird zwischen zweierlei Wonne unterschieden, die einem durch die Kontemplation geschenkt werden könne (wobei die hier mit Wonne übersetzte *delectatio* Lust, Genuss und glückhaftes Erleben in sich birgt). Zum einen gebe es die Wonne, die im kontemplativen Vollzug selber liege, zum anderen diejenige, die vom Gegenstand der Kontemplation herrühre, „sofern jemand die geliebte Sache beschaut, wie es auch beim körperlichen Sehen zutrifft, das nicht nur deswegen ergötzlich wird, weil das Sehen selbst ergötzlich ist, sondern

²³ Ebd. 88.

²⁴ Simone WEIL, *Das Unglück und die Gottesliebe* (München ²1961) 103f.

²⁵ Vgl. die Definition von RUH, *Frauenmystik und Franziskanische Mystik* (oben Anm. 9) 78: „Wie in der Ekstase (*extasis, excessus, raptus*) die *visio* erfolgt, so in der *visio* die Offenbarung (*revelatio*) . . . Die Ekstase ist der Akt, der die Bedingungen der leiblichen Existenz aufhebt, die *visio* die übersinnliche Erkenntnis- und Erfahrungsform der visionären Person, die Offenbarung die Kundgebung der Überwelt“.

auch deswegen, weil man die geliebte Person schaut“²⁶. Die Kontemplation des Glaubens, die in der mystischen Kontemplation ihre extremste Ausprägung erfährt, ist beides: ein in sich erfüllender kontemplativer Vollzug und die Wahrnehmung der gegenwärtigen Liebe Gottes, wobei letzterem der Vorrang gebührt. Deshalb ist ein solcher kontemplativer Vollzug nach THOMAS in doppelter Weise mit Glückserleben verbunden: „Weil also das beschauliche Leben vor allem in der Beschauung Gottes besteht, zu welcher die Liebe antreibt . . ., darum gibt es im beschaulichen Leben nicht nur Wonne in Anbetracht der Beschauung selbst, sondern in Anbetracht der göttlichen Liebe selbst. Und in beiderlei Hinsicht übersteigt ihre Wonne jede menschliche Wonne“²⁷.

Die Kontemplationslehre des Aquinaten unterscheidet sich dadurch von derjenigen AUGUSTINS, dass sie die Lust an der Welt nicht einfach durch die Lust an Gott ersetzt, sondern die Lust an der Sache Gottes als Erfüllung aller menschlicher Sehnsucht bestimmt:

„Deus dat hominibus gratiam secundum modum eis convenientem“. Das bedeutete für Thomas mehr als nur ein pädagogisches Gegenmittel zur Sünde und der Hinneigung zu den sinnlichen Dingen. Dem Wesen des Menschen entspricht der Umgang mit dem Welthaften und die Lust daran, und da seine Unterschiedenheit zu Gott darin liegt, dass er aus Materie besteht, gilt: „Deshalb ist das gute Tun Gottes und der Engel ganz und gar ohne Leidenschaft, wie es sich auch ohne Leib vollzieht. Das gute Tun des Menschen aber geschieht mit Leidenschaft“ . . . Erst mit dieser theologischen Rehabilitierung der von Gott unterschiedenen Art des Menschen und seiner Welt ist die anhand Augustins ent-

²⁶ THOMAS VON AQUIN, Sth II/II, 180, 7 Antwort; Übersetzung: Hans Urs VON BALTHASAR, Thomas und die Charismatik. Kommentar zu THOMAS VON AQUIN, Summa theologiae, quaestiones II/II 171–182. Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens (Einsiedeln / Freiburg i. Br. 1996) 203.

²⁷ Ebd. Hinweise auf den „wonnevollen“ Charakter der Kontemplation finden sich beispielsweise in den Visionen von BRUDER KLAUS. Dem Jüngling aus Burgdorf, der sich nach seinen Gebetserfahrungen erkundigte, gab der Einsiedler die Auskunft, Gott wisse es „zu machen, dass dem Menschen eine Betrachtung so schmeckt, als ob er zum Tanz ginge“; vgl. Roland GRÖBLI, Die Sehnsucht nach dem „einig Wesen“. Leben und Lehre des Bruder Klaus von Flüe (Zürich 1990) 169.

wickelte Kategorie ‚Lust an der civitas Dei‘ voll anwendbar. Das Alte Testament bezeichnet die Lust an der Sache (dem ‚Gesetz‘) Gottes als entscheidende prophetische und eschatologische Gabe. Das Weltliche der Schöpfung, des Volkes Gottes und der Völker bleibt über jede Apokalyptisierung hinweg auch ein inneres Moment des Christentums“²⁸.

Christliche Kontemplation ist mit überschwenglicher Freude verbunden. Es ist die Freude an der je auf mein einzigartiges Leben hin individuierten Liebe Gottes. Diese kontemplative Freude beginnt mit der Lust an seinem Wort, das mein Leben auslegt und mich erfahren lässt, dass ich es immer schon in der Gegenwart Gottes lebe und dass es von dieser Gegenwart bestimmt wurde, bevor ich es merkte. Das Kennzeichen von Gottes Wirken ist, dass es dort, wo es bewusst wird, als das immer Überraschende und Neue erfahren wird. Die Freude, die sich durch das Evangelium in der Welt verbreitete, geht auf eine Ursprungserfahrung zurück, die der Weltgeschichte ihren Fatalismus nahm und sie mit dem Vorglanz einer neuen Zeit überstrahlte. Mystischen Glaubenserfahrungen wie etwa diejenigen, von denen DAVID VON AUGSBURG berichtet, lassen sich als der über die Jahrhunderte weitergetragene Osterjubiläum verstehen. Sie sind paradigmatische Verdeutlichungen dessen, was allen keimhaft geschenkt wird, die ihr Leben im Glauben auf den Gott der Hoffnung hin leben, der uns mit Freude und Frieden erfüllt (Röm 15, 13)²⁹. Mystische Erfahrungen haben deshalb eine ekklesiale Dimension. Sie werden den einzelnen innerhalb der Glaubensgemeinschaft und für diese geschenkt. Sie sind Einladungen zur Kontemplation des Glaubens. Im kontemplativen Hören auf die Zeugnisse mystischer Erfahrung wird mir Sprache für meine Glaubenserfahrung geschenkt und vertieft sich die Achtsamkeit, die Gegenwart Gottes in meinem Leben wahrzunehmen. Auch mitten in Bedrängnis: Der Vorglanz von umfassendem

²⁸ Ludwig WEIMER, Die Lust an Gott und seiner Sache oder lassen sich Gnade und Freiheit, Glaube und Vernunft, Erlösung und Befreiung vereinbaren? (Freiburg / Basel / Wien 1981) 464f.

²⁹ Vgl. Karl RAHNER, Das Problem der Transzendenzerfahrung aus katholisch-dogmatischer Sicht, in: Günter STACHEL (Hrsg.), *Munen muso. Ungegenständliche Meditation. Festschrift für P. Hugo M. Enomiya-Lassalle SJ zum 80. Geburtstag* (Mainz 1978) 354–368, hier 355f.

Glück, den christliche Kontemplation erschliesst, ist grundiert vom Schatten des Kreuzes.

c. Experimentum crucis

Glück hat etwas mit affektiver Intensität und mit Sinnhaftigkeit zu tun. Wo wir uns als glücklich erleben, sind wir umfassend – d. h. als Fühlende, Wollende und Denkende zugleich – und in erfüllender Weise involviert. Von einem umfassenden Glück ist jedoch erst dann zu reden, wenn sich das episodische Glückserleben im Ganzen eines Lebensvollzugs bewährt. Doch wie sieht diese Bewährung aus? Was ist es, was ein glückliches Leben im Ganzen ausmacht?

Nach Martin SEEL sind verschiedene Momente zu berücksichtigen: „Wenn wir von jemandem sagen, er habe ein *glückliches* Leben, so meinen wir entweder eines, das reich an episodischer Erfüllung war, oder eines, in dem sich die wesentlichen Wünsche erfüllt haben, – oder beides. Wir sprechen dann auch von einem ‚erfüllten‘ Leben . . . Ein im ganzen glückliches Leben hat, wem die wesentlichen Wünsche (die er in der Zeit seines Lebens entwickelt) auf eine nicht-illusionäre und tatsächlich befriedigende Weise in Erfüllung gehen“³⁰. Ein glückliches Leben gelebt hat derjenige, der am Ende seines Lebens sagen kann: so wie ich gelebt habe, würde ich aufs Ganze gesehen wieder leben wollen. Glücklich ist der, der erfährt, dass das, worauf er sein Leben gesetzt hat, ihn auch noch im Sterben zu tragen vermag. Der nicht-illusionäre Charakter von echtem Glück erschöpft sich nicht in der inneren Konsistenz eines Lebensentwurfs. Nicht-illusionär ist das Glück nur dann, wenn man sich nicht in seinen Glückszielen geirrt hat (a), eigenes oder fremdes Unglück nicht verdrängt (b) und episodische Glücksgefühle nicht mit einem umfassenden Glück verwechselt hat (c). Das gilt auch für das Glück, das die Seligpreisungen Jesu erschliessen.

(a) Wäre es besser, „ein glücklicher Sisyphus . . . zu sein, als ein unglücklicher . . ., auch wenn dies erforderte, dass Sisyphus fortlaufend unter Drogen stehen müsste?“³¹ – Diese Frage lässt sich kaum allgemein

³⁰ SEEL, Versuch über die Form des Glücks (oben Anm. 13) 125f.

³¹ Susan WOLF, Glück und Sinn: Zwei Aspekte des guten Lebens, in: Holmer STEINFATH (Hrsg.), Was ist ein gutes Leben? (oben Anm. 13) 167–196, hier 188.

beantworten. Handelt es sich bei der Sisyphusqual um den Schmerz eines Todkranken, so wird man sich ohne zu zögern für die Droge entscheiden. Doch wie ist der Konflikt zu beurteilen zwischen einer besorgten Mutter und ihrer süchtigen Tochter, die meint, ein kurzes Leben im Drogenglück sei einem gesellschaftlich angepassteren Leben vorzuziehen, das ihr hohl und verlogen erscheint? Wenn es auch oft schwerfällt, die Kriterien zu benennen, aufgrund derer wir zwischen solchen Formen von glücklicher Betäubung, Selbsttäuschung und Ablenkung unterscheiden, die wir uns und anderen bereitwillig zugestehen, und anderen, die uns bedenklich scheinen, so halten wir doch grundsätzlich daran fest, dass eine realistische Selbst- und Weltwahrnehmung ein hohes Gut darstellt, das nicht dauerhaft aufs Spiel gesetzt werden sollte. Da eine nüchterne Einschätzung der eigenen Situation auch dann noch als sinnvoll empfunden werden kann, wenn diese zum Verzweifeln ist, dürfte es nicht in jedem Fall besser sein, „ein glücklicher Sisyphus (zu) sein als ein unglücklicher“³². Der Hedonismus unterschätzt die menschliche Bereitschaft, um gewisser Güter willen auch Unglück in Kauf zu nehmen.

Die Echtheit des religiösen Glaubens bewährt sich daran, ob er anästhesierend oder wahrnehmungssteigernd auf das Welt- und Selbst-erleben einwirkt. Es muss Glaubenden zudem daran gelegen sein, dass ihr Glück nur dann als ein echtes bezeichnet werden darf, wenn sich ihre Hoffnung nicht als nützliche Illusion herausstellt³³. Nur wenn die Sisyphus-Situation sich grundlegend verändert hat, ist dessen Glück berechtigt. Sollte sich zeigen, dass „Christus nicht auferweckt worden ist“, dass also nach seinem Tod alles beim alten geblieben ist, dann sind Christen „erbärmlicher daran als alle anderen Menschen“ (1 Kor 15, 7. 9).

(b) Einem Leben, das sich in einer Welt voller Unglück auf ein privates Glück beschränkt, fehlt die für ein umfassendes Glück wesentliche *Selbsterkenntnis* und *Weltoffenheit*. Wer das Unglück der anderen

³² Ebd.

³³ Vgl. SEEL, Versuch über die Form des Glücks (oben Anm. 13) 134f: „Wenn wir sagen wollen, zum Glück eines gelingenden Lebens gehöre der nicht-illusionäre Charakter dieses Glücks, müssen wir auch sagen: zu ihm gehört, dass es das Glück der Erschliessung einer Wirklichkeit ist, die auch für andere wahrnehmbar ist, ganz gleich, ob sie faktisch von anderen wahrgenommen – erkannt oder ergriffen wird“.

ausblenden und den Ruf nach Gerechtigkeit überhören muss, um glücklich zu sein, kann nur in einem eingeschränkten Sinne glücklich genannt werden³⁴. Er täuscht sich nämlich nicht nur über den Zustand der Welt sondern auch über sich selbst, da er die moralische Fragwürdigkeit seiner Lebensform oder zumindest seine Angst vor dem Leiden der andern verdrängen muss³⁵. Was es heisst, aus einem solchen illusionären Glück gerissen zu werden, zeigt exemplarisch die Geschichte des Zürcher Lehrers Alois BRUNNER, der nach einem arbeitsreichen Berufsleben vor einigen Jahren nach Brasilien auswanderte, um dort einen glücklichen Lebensabend zu verbringen. Die Möglichkeit, ungestört glücklich sein zu können, dauerte für ihn bis zu jenem Morgen, an dem er auf dem Spaziergang am Strand den Menschen begegnete, die seine Wachhunde in der Nacht zuvor blutig gebissen hatten, als sie die Abfallkübel seiner Villa durchstöbern wollten. Es ist der nicht mehr zu vergessende Anblick ihrer Wunden, der diese Glückssuche radikal umorientierte.

(c) Angesichts des überwältigenden Unglücks, das uns an allen Ecken und Enden dieser Welt begegnet, scheint es nur mehr oder weniger gute Kompromisse zu geben zwischen episodischem Glück und Bestürzung über die Allgegenwart des Unglücks, zwischen einem glückli-

³⁴ Vgl. Robert SPAEMANN, Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben, in: Günter BIEN (Hrsg.), Die Frage nach dem Glück (= Problemata 74) (Stuttgart 1978) 1–19, hier 13: „Die Griechen haben das Problem erörtert anhand der Frage, ob der persische Grosskönig glücklich sei. Er ist ein Despot, er kann sich alles leisten, ohne auf andere Rücksicht zu nehmen. Plato versucht zu zeigen, dass er nicht glücklich ist, weil er nicht mit sich selbst einig leben kann, wenn er nicht gut lebt. Wer, so sagt er, seinen Begierden ohne Selbstbeherrschung frönt, kann ohnehin nicht glücklich leben, weil die Begierden nämlich zueinander im Verhältnis der Äusserlichkeit stehen und damit ohne inneres Mass einander im Wege sind . . . Da der Grosskönig sein Glück nicht im gemeinsamen Leben aufgehoben wissen kann, dreht sich sein ganzes Leben um Sicherheit. Er muss sogar in Furcht vor seiner Palastwache leben. Ein solches Leben kann nicht glücklich sein“.

³⁵ Vgl. Martin SEEL, Freie Weltbegegnung, in: DERS., Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie (= stw 1589) (Frankfurt a. M. 2002) 275–296, hier 294f: „Auf illusionäre Weise glücklich ist . . ., wer vor sich selbst verbirgt, dass es um ihn nicht so gut steht, wie er es sich selbst (und anderen) weismachen will . . . Illusionäres Glück ist ein Selbstwiderspruch dessen, der es als Glück erlebt. Er erlebt etwas als Glück, das seinen eigenen Wünschen und Ansprüchen nach nicht als Glück erlebt werden kann . . . Er lebt auf die eine oder andere Weise an der Wirklichkeit seines Lebens vorbei“.

chen Leben im kleinen und realistischer Weltoffenheit. Von einem umfassenden Glück zu reden, fällt unter diesen Voraussetzungen schwer. Dass Glück jedoch umfassender und weniger umfassend sein kann, ist allerdings unbestritten, wobei „umfassender“ *temporal* („eine längere Zeitspanne übergreifend“), *volitiv* („wesentliche Wünsche verbindend“³⁶) und *kognitiv* („umfassendere Sinnhaftigkeit“) verstanden werden kann. Das Glücksgefühl nach einer gewonnenen Schachpartie in einem Amateurtournament ist unter gewöhnlichen Umständen weniger umfassend als das der gleichen Person nach erfolgreich bestandenem Lehrabschluss. Umfassender noch ist aber das Glück einer ganzen Lebensphase („Ich hatte eine glückliche Kindheit“, „Die Studienjahre waren die glücklichste Zeit meines Lebens“ etc.). Weil wir bei aller Ungenauigkeit längere Perioden unseres Lebens auf ihren Glücksgehalt beurteilen können, sind auch Aussagen über das Leben als ganzes möglich. Wenn das episodische Glück sich dadurch auszeichnet, dass wir in einer begrenzten Zeitspanne als Fühlende, Wollende und Denkende in erfüllender Weise involviert sind, so reden wir dann von einem glücklichen Leben, wenn ein Mensch im Laufe der Jahre in einen Einklang mit sich selbst und seiner Mitwelt gefunden hat³⁷. Ein Leben rundet sich auf glückliche Weise, wenn jemand wahrnimmt³⁸, dass er in verlässlichen

³⁶ In diesem Sinne redet Harry G. FRANKFURT von „caring“ und „wholeheartedness“, vgl. DERS., Freiheit und Selbstbestimmung, hrsg. von Monika BETZLER / Barbara GUCKES (Berlin 2001) 98–137.

³⁷ Anstelle von „erfüllendem Einklang“ könnte man auch mit Holmer STEINFATH von einer affektiven und voluntativen Bejahung des eigenen Lebens sprechen, vgl. DERS., Selbstbejahung, Selbstreflexion und Sinnbedürfnis (oben Anm. 13) 83f: „Dass das, was gut für uns ist, sich sowohl in unseren Gefühlen wie in unseren Wünschen zeigt (und nicht nur in einem von beiden), entspricht dem Umstand, dass wir leidende und handelnde, passive und aktive Wesen sind . . . Die These wäre dann, dass wir auf erfahrungs- und kontingenzoffene Lebenskonzeptionen angewiesen sind, um unser Leben sowohl affektiv wie voluntativ bejahen zu können, und dass es diese doppelte Selbstbejahung ist, die unser Leben zu einem guten Leben macht. Das scheint mir auch der Gehalt der verbreiteten Gleichsetzung von einem guten mit einem glücklichen Leben zu sein; ein glückliches Leben ist nichts anderes als ein Leben, das wir affektiv und voluntativ bejahen können“.

³⁸ Sowohl das episodische als auch das umfassende Glück stellt eine Form der Selbstwahrnehmung dar, vgl. SPAEMANN, Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben (oben Anm. 34) 18: „Glücklich wird man nicht, man merkt, dass man es ist oder dass man es war. Und eben dieses Merken ist dann das Glücklichsein. Glück ist eine Sache

Beziehungen eine eigenständige Persönlichkeit ausbilden durfte; dass er auch unter schwierigen Umständen in Übereinstimmung bleiben konnte mit dem, was ihm am wichtigsten war; dass das, wofür er gelebt hat, ihn noch im Sterben zu tragen vermag. Ein so verstandenes umfassendes Glück kann mit vielen Unglückserfahrungen im einzelnen einhergehen. Es handelt sich dann um mehr als um episodisches Glück in einer Welt des Unglücks, nämlich um ein Glück, das die momentane oder auch andauernde Erfahrung von eigenem und fremdem Unglück zu umgreifen und zu übersteigen vermag.

Die Seligpreisungen sind die vielleicht radikalste Gestalt eines in dieser paradoxen Weise umfassenden Glücks. Das Glück, das sie Menschen in äusserstem Unglück nicht nur verheissen sondern zusprechen, meint ein Glücklichsein „im vollen, unüberbietbaren Sinn“³⁹. Was im Vorhergehenden mit der Metapher des Vorglänzes zu fassen versucht wurde, nämlich die Spannung zwischen gegenwärtiger Glückserfahrung und noch ausstehender Verheissung, ist hier ebenso enthalten wie die Dissonanz zwischen masslosem Unglück und übermässigem Glück. Es ist ein hymnisches Glück, das nicht nur in einem der intellektuellen Tätigkeit gewidmeten beschaulichen Leben zu finden ist, das ohne äussere Ruhe und körperliches Wohl nicht möglich ist⁴⁰, sondern das sich wie die paulinische Trosterfahrung (2 Kor 7,4) dort einstellen kann, wo jemand sich in einem *experimentum crucis* riskiert und bewährt. Dass es noch heute eine reale Möglichkeit ist, zeigt der eingangs zitierte Abschiedsbrief von Carlos Alberto CALDERÓN: „Ich fühle eine grosse, frohe Intensität angesichts des Todes. Leidenschaftlich lebte ich die Liebe für die Menschheit und für das Projekt Jesu . . . Ich sterbe völlig glücklich . . . Ich habe Fehler gemacht, ich machte Menschen leiden . . .

der Aufmerksamkeit . . . Es gibt Augenblicke erhöhter Aufmerksamkeit, in denen das Leben sich zu einem Ganzen sammelt . . .“.

³⁹ Vgl. Ulrich LUZ, Das Evangelium nach Matthäus 1: Mt 1–7 (= EKK 1,1) (Neukirchen-Vluyn 2002) 277.

⁴⁰ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa contra gentiles*, hrsg. und übers. von Karl ALLGAIER 3: Teil 1, 3. Buch, Kap. 1–83 (= TzF 17) (Darmstadt 2001) 137 (Kap. 37): „ . . . für die Vollkommenheit der Betrachtung ist Unversehrtheit des Körpers erforderlich, auf welche alle Kunst hingeordnet ist, die für das Leben notwendig ist. Auch ist Ruhe vor den Verwirrungen der Leidenschaften erforderlich, zu welcher man durch die sittlichen Tugenden und durch die Klugheit gelangt; endlich Ruhe vor äusseren Wirren, auf welche die ganze Leitung des bürgerlichen Lebens hingeordnet ist“.

Ich hoffe auf ihre Vergebung! Wie gut ist es, wie die Ärmsten und Marginalisiertesten zu sterben . . . Ohne die Möglichkeit ins Spital zu kommen . . . Wie gut, wenn niemand mehr so sterben muss“. Der Preis dafür, in einer Welt des Unglücks derart glücklich zu sein, ist hoch. Es kann einen das Leben kosten. Nur wer im Vertrauen auf die todüberwindende und lebenserneuernde Gegenwart Gottes sich leidenschaftlich auf die Verheissung eines umfassenden Glücks eingelassen hat, wird bereit sein, so weit zu gehen. Das Glück, das sich solchen Menschen schenkt und in ihrer Gegenwart aufleuchtet, ist ein gottbezogener Einklang mit sich selbst, der reales Unglück nicht ausklammert, sondern leidvolle Dissonanzen wahrnehmbar macht – und in Hoffnung überschreitet.

**„Zum Glück braucht es zum Glück
mehr als Glück . . .“
Glück (in) der Beschränkung –
ein Glück (nur) für Beschränkte?**

Ethisch-theologische Spuren

von Andreas-Pazifikus ALKOEFER

Eine kleine Vorbemerkung zum Titel dieser Überlegungen sei gestattet: Der Verdacht, dass, wer sich auf eine Entschränkung des Lebens durch ein „ewiges Leben“ einlässt, leicht als „beschränkt“ oder zumindest als „leicht beschränkt“ gilt, wird leicht aufgedrängt in diesen Zeiten. Man höre etwa Herbert SCHNÄDELBACH, der ein verbreitetes Missverständnis belebt, wenn er sagt: „Die Staatsgewalt auf das wohlverstandene Eigeninteresse mündiger Bürger zu gründen ist genauso heidnisch wie das Grundrecht des ‚pursuit of happiness‘ in der US-Verfassung; die Christen hingegen sollen die ewige Seligkeit anstreben und nicht das irdische Glück“¹. So holzschnittartig wird es aber nicht funktionieren mit dem Glück – und nicht mit der christlichen Sicht darauf².

¹ Herbert SCHNÄDELBACH, *Jenseits des Christentums*, in: *Süddeutsche Zeitung*, 12. 6. 2004, 14. Ohne Zweifel gab und gibt es Anlass, auch in der eigenen christlichen Tradition Gründe für dieses Missverständnis zu suchen.

² Aber auch Achtung vorweg: Religion ist eine wichtige, *zuletzt* Not wendende, notwendige, aber keine hinreichende Bedingung, um glücklich zu sein. Mit Religion kann man sich durchaus auch sehr quälen. Es müssen weitere Faktoren hinzukommen: vor allem ein stark personaler, aber geläuterter Gottesbegriff, wie er sich im letzten in der Offenbarung durch Jesus Christus ausdrückt. – Skepsis ist also z. B. angebracht, ob über Umfragen tatsächlich empirisch erhebbar wird, dass religiöse Menschen glücklicher sind, wie man immer wieder lesen kann; das ist doch wohl abhängig davon, wie die Fragen gestellt wurden. Aussagen wie: „Religiöse Menschen sind glücklicher oder wenigstens gesünder als Nicht-Religiöse“, sind nur mit Vorsicht zu genießen. Religiöse Menschen sind vom *Ansatz* „glücklicher“, wenn, weil und solange sie mehr sehen als nur sich selbst und nur das empirisch oder sinnlich Fassbare.

Damit geht ein weiterer Verdacht einher: jener nämlich, dass automatisch Beschränkung als Eliminierung von Glücksmöglichkeiten *hier* um der Ewigkeit *dort* das Wort geredet werde. Aber auch andersherum gesagt und gefragt: Was kostet ein Glück, das sich allein in der Beschränkung auf das „Hier und jetzt“ zu realisieren sucht? Und wen kostet es was?

1. Beobachtungssplitter zur Hinführung

„Glück als Eudaimonia ist überhaupt kein Ziel unter anderen. Das Leben als Ganzes steht unter der Richtschnur des Gelingens“, so streicht ein renommierter Moralthologe heraus³. Konsens darüber herrscht allerorten. Dass Menschen nach Glück streben, ist eine Überzeugung, die Philosophie und Theologie seit je reflektieren: PLATON, ARISTOTELES, AUGUSTINUS, THOMAS VON AQUIN, KANT, nur um einige wenige Namen zu nennen, tun es (und viele andere mehr). Aber auch bei Sigmund FREUD, in der zeitgenössischen Glücksforschung oder in der modernen Literatur⁴ wird dieses Thema immer wieder aus sehr verschiedenen Blickwinkeln umkreist.

Doch hier wie dort – Auffassungen vom Glück sind alles andere als harmonisch. Sie sind gefährdet wie das Glück selbst und zudem oft genug ambivalent oder sogar paradox, schon weil momentanes Glücken und letztlisches Gelingen von Leben keineswegs identisch sind.

Die Literaturkritikerin Verena AUFFERMANN formuliert beispielsweise: „Kaum ein Wort bringt uns schneller in Verlegenheit als das Glück. Als würde es explodieren, wenn man es nur ein paar Minütchen zu intensiv anschaut. Glück im Unglück ist der höchste Anspruch an den

³ Hans J. MÜNK, Glück und Erfolg – christliche Lebensinhalte?, in: ThG 37 (1994) 82–96, hier 92.

⁴ Einige wenige Werke seien genannt, die den Terminus selbst im oder als Titel tragen: Peter HANDKES Texte „Wunschloses Unglück“ (Salzburg 1972) und sein „Versuch über den geglückten Tag“ (Frankfurt a. M. 1991) markieren in etwa eine Grundspannung. Hinzuweisen wäre auf: Adolf MUSCHG, Sutters Glück (Frankfurt a. M. 2001); György KONRAD, Glück (Frankfurt a. M. 2003). Zu MUSCHG vgl. etwa Paul K. KURZ, Beziehungsgeschichte als Lebensgeschichte. Adolf Muschgs Roman „Sutters Glück“, in: Orien. 65 (2001) 95–96. Vgl. zudem den Beitrag von Knut WENZEL in diesem Band.

Wildpark der Gefühle. Aber wer sich da hineintraut, ist ein Held zum Umpusten“⁵.

Franz SCHUH schreibt – ebenfalls in einer Buchrezension, ebenfalls in der Wochenzeitschrift „Die Zeit“ – unter der signifikanten Überschrift „Glücksformeln für jede Lebenslage“: „Über das Glück weiss ich Bescheid; ich habe keines, aber zum Glück brauche ich auch keines. Auch glücklos lebt es sich lustig: Auf den Abgründen der Bitterkeit, den Jagdgründen der Unglücklichen, blüht ein eigenes Leben!“⁶

Derart pointierte Formulierungen sind Markierungen der Pole und der Widerstände, die das Thema Glück dem bereithält, der sich ihm nähert. Und das tun in der letzten Zeit erstaunlich viele. Das Thema „Glück“ erlebt eine deutliche Renaissance⁷.

⁵ Verena AUFFERMANN, In der Röhre der Erinnerung, in: Die Zeit 58 (2003) Nr. 46 vom 13. 11. 2003, 52.

⁶ Franz SCHUH, Glücksformeln für jede Lebenslage, in: Die Zeit 57 (2002) Nr. 15 vom 11. 4. 2002, 46.

⁷ Unterschiedliche Ansätze und Überblicke rekurren jüngst sehr breit auf die Thematik. Vgl. etwa Alexander NEHAMAS, Die Kunst zu leben. Sokratische Reflexionen von Platon bis Foucault (Hamburg 2000); Annemarie PIEPER, Glückssache. Die Kunst, gut zu leben (Hamburg 2001) bzw. (= dtv-Taschenbuch 30872) (München 2004); Alain DE BOTTON, Trost der Philosophie (= Fischer-Taschenbuch 15639) (Frankfurt a. M. 2001); Pascal BRUCKNER, Verdammt zum Glück. Der Fluch der Moderne. Ein Essay (Berlin 2001); Konrad HILPERT / Peter WINTERHOFF-SPURK (Hrsg.), Der Traum vom Glück. Orte der Imagination. Interdisziplinäre Vortragsreihe des Lehrstuhls für Praktische Theologie und Sozialethik und der Arbeitseinheit Organisations- und Medienpsychologie an der Universität des Saarlandes in Zusammenarbeit mit dem Medienpsychologischen Forschungsinstitut Saarland (= Annales Universitatis Saraviensis, Philosophische Fakultäten 15) (St. Ingbert 2002); Wolfgang JANKE, Das Glück der Sterblichen. Eudämonie und Ethos, Liebe und Tod (Darmstadt 2002); Dieter THOMÄ, Vom Glück in der Moderne (= stw 1649) (Frankfurt a. M. 2003); Bernward GESANG, Eine Verteidigung des Utilitarismus (= Reclams Universal-Bibliothek 18276) (Stuttgart 2003) bes. 17–50; Christoph HORN, Art. Glück / Wohlergehen, in: Marcus DÜWELL / Christoph HÜBENTHAL / Micha H. WERNER (Hrsg.), Handbuch Ethik (Stuttgart / Weimar 2002) 375–380; Stefan ORTH, Gott und das Glück, in: HerKorr 57 (2003) 271–274; Klaus BAUMANN, Zum Glück gibt es Gott! Zum christlichen Verständnis guten und rechten Lebens, in: ThGl 92 (2002) 1–13; Peter SCHALLENBERG, Liebe und Subjektivität. Das Gelingen des Lebens im Schatten des „amour pur“ als Programm theologischer Ethik (MBTh 62) (Münster 2003); Ludger A. SCHULTE, Was für ein Glück? Ein christlicher Blick auf ein aktuelles Thema, in: GuL 77 (2004) 184–198; Servais PINCKAERS, Christus und das Glück. Grundriss der christlichen Ethik (Göttingen 2004); Jörg LAUSTER, Gott und das Glück. Das Schicksal des guten Lebens im Christentum (Gütersloh

Schon eine nur oberflächliche Internet-Recherche unter dem Stichwort verzeichnet bei prominenten Buchversendern weit über 4500 Einträge. Aber es gelingt schwerlich, diese Bücher und Medien, die das Wort im Titel führen, auf einen Nenner zu bringen. Es sind ebenso Glücksabsagen wie -ansagen darunter, zudem Anleitungen zum Glücklichsein wie zum Unglücklichwerden. Es gibt literarische Texte und wissenschaftliche Werke (von sozialpsychologischen Komponenten bis hin zu Positionen der Gehirnforschung und dem Glück als neuronales Transmissionsgewitter).

Auffallend dabei ist zweifellos die Fülle der Ratgeber, die handliche und optimistische Glücksformeln, Glücksprinzipien als schnelle Wege zum schnellen und dauernden Glück anpreisen. Gerade diese Ratgeberliteratur suggeriert, dass es bei richtiger Anwendung ganz in der Hand des Handelnden liegt, seelisch, emotional, in Beruf und Selbstrepräsentation glücklich dazustehen.

Aber nicht nur offenkundig – also mit dem Signalwort im Titel – ist das Glücksthema vital, sondern auch implizit. Jugendlichkeit, Gesundheit, Leistungsfähigkeit sind beispielsweise Bereiche, in die individuell wie gesellschaftlich massiv investiert wird, weil sie als glücksverheissend angesehen werden – „hic et nunc“, für je mich und in einer machbaren Zukunft, also „meiner“ Zeit.

Nicht wenige Menschen unserer westlichen Moderne halten dies für den *Inbegriff* des Glücks: Glück ist als Optimierung und Maximierung von Lust und Lebensqualität und zugleich als Minimierung und Eliminierung von Schmerz zu fassen, ist Lust als Genuss, Erfolg, Fröhlichkeit, gemeinsamer Spass, Aktivität, Zielgerichtetheit und -realisierung. Bleibt allerdings zu fragen, ob dies *Inbegriffe* oder *Aspekte* von Glück sind – und Glück oder Erfolg selbst Teilaspekte von Leben?

2004); Friedo RICKEN, Gemeinschaft – Tugend – Glück, Platon und Aristoteles über das gute Leben (Stuttgart 2004); Leo KARRER, Glück, in: Diak. 35 (2004) 229–233 (Leitartikel zu einem Themenheft mit weiteren Beiträgen zu „Glück und Geniessen“). – Vgl. zudem schon Wilhelm KORFF, Wie kann der Mensch glücken. Perspektiven der Ethik (= Serie Piper 394) (München u. a. 1985); Robert SPAEMANN, Glück und Wohlergehen. Versuch über Ethik (Stuttgart 1989); Klaus DEMMER, Das vergeistigte Glück. Gedanken zum christlichen Eudämonieverständnis, in: Gr 72 (1991) 99–115; Werner WOLBERT, Art. Eudämonismus, in: LThK³ 2 (1995) 977; Wolfgang GÖBEL, Das fragliche Glück des Guten. Überlegungen zur Realität einer ethischen Welt, in: TThZ 108 (1999) 184–199.

Tendenziell wird der Glücksbegriff heute immer stärker vom sogenannten „Positiven“ dominiert. Dies ist keineswegs verfehlt oder gar abzulehnen: Glück auf körperlicher und seelischer Ebene *auch* vom Angenehmen, von Lüsten, vom Wohlfühlen, von guten Empfindungen aus zu betrachten. Die dabei grundlegende und wirkmächtige Maximierungsdefinition stammt dabei im Kern aus dem 18. Jahrhundert, von Utilitaristen wie Jeremy BENTHAM. Kaum eine andere philosophische Auffassung hat sich derart durchgesetzt: Die moderne Spass- und Eventgesellschaft ist ohne ein dergestalt formiertes Streben nach Glück in exakt diesem Sinne nicht denkbar.

Nicht, dass dieses „Wohlfühlglück“ (Wilhelm SCHMID), dieses „Empfindungsglück“ (Ludger A. SCHULTE) eo ipso ethisch verwerflich wäre. Es hat durchaus seine fundamentale Bedeutung und einen Kairos, seine richtige Zeit. Es hält Augenblicke des Glücks parat. Das Individuum kann sich für sie offenhalten und zugleich für sie vorarbeiten: Es sind jene Augenblicke, um derentwillen das Leben sich unmittelbar einsichtig lohnt. Sie lassen sich in allen Lebens-, Erfahrungs- und Handlungsbereichen finden. Dabei kann man eine Reihe von Ingredienzien kennen, kann sie vorzubereiten suchen, sogar den Verzicht auf sie – interimistisch? – asketisch einüben, um dann in etwaigen ekstatischen Überschwang zu münden. Ist umgangssprachlich die Rede davon, „man mache sein Glück“, dann deutet dies nicht selten auf die Besorgung günstiger, angenehmer Lebensumstände. Wohlfühlen kann man sich aufgrund von Gelingen, Erfolg oder momentanem Genuss.

Philosophische und theologische Lebenskunstüberlegungen jedoch tragen Sorge dafür, nicht das ganze Leben mit einem einzigen „Wohlfühlglück“ zu verwechseln und dies als ultimatives Handlungsziel anzulegen. Vielmehr geht es um Voreinstellungen und Haltungen, die den einzelnen beizeiten darauf einstellen, dass es noch andere Zeiten und vehemente Kontrasterfahrungen geben wird. Um bittere Enttäuschungen, aber auch Wachsamkeit für Gegenanzeigen dessen zu gewärtigen, wenn nicht alles jederzeit lustvoll ist oder aber völlige physische und psychische Schmerzfreiheit nicht erreicht werden kann. Und sie erinnert daran, dass es über dieses „Wohlfühlglück“ des Augenblicks (das freilich „Ewigkeit“ will) hinaus noch ein anderes Glück gibt, das die antike Philosophie ebenso wie die theologische Tradition kannte und kennt: das Glück einer Fülle der Mehrdimensionalität.

Dieses Glück der Fülle besteht nicht etwa darin, dass alles „in Erfüllung geht“, was man sich wünscht. Jene Glücksdimension der „eudaimonia“ und „beatitudo“ war schon in antiker Zeit umfassender, dauerhafter und mehrdimensionaler gedacht. Sie wird gedacht als nicht einfach abhängig von reinen Zufällen und momentanen Glücksempfindungen oder -zuständen. Hier geht es vielmehr um die Balance in aller Ambivalenz und Polarität des Lebens, nicht unbedingt augenblickshaft, sondern vorrangig durch das gesamte Leben und der Vielfalt seiner Handlungsbereiche hindurch. Nicht allein Gelingen oder Glücken, auch Misslingen und Missglücken, nicht allein Erfolg, auch Misserfolg und Kontrasterfahrungen, nicht nur Lust, auch Schmerz sind in diesen Glücksbegriff zu integrieren, freilich nicht kurzatmig und voreilig als „billige Vertröstung“. Dieses *integrale* Glück, das nicht nur „Positives“, sondern auch „Negatives“ einzufassen vermag, nicht nur glatte, schartenlose Oberfläche, auch Abgründigkeit und Untiefen des Lebens grundiert, nicht nur Tun und Handeln, sondern auch Lassen und Loslassen kennt, sich nicht versteift auf das Glücklichsein des Wohlfühlens, sondern eines, das paradoxerweise auch das Unglücklichsein noch mit umfassen kann, ist hier gemeint.

Glück in dieser „Fülle“ ist Frage einer bewusst ein- und wahrgenommenen Haltung, einer Geisteshaltung, die in Gelassenheit und manchmal sogar in Heiterkeit zu einem guten Ausdruck kommt. Das ist der „gute Geist“, von dem die „eudaimonia“ ihren Namen hat.

Keine der beiden Ebenen, Gefühlsebene und geistige Ebene, ist verzichtbar. Vielmehr sind sie in Relation zu halten und aneinander zu vermitteln⁸. Das Glück dieser „Fülle“ aber ist jenes Glück, das Chance auf Dauer über die Wechselfälle des Glücks hinaus haben kann.

Historisch sind Änderungen im Verständnis von Glück leicht feststellbar. Klassische Autoren in Philosophie und Theologie verstehen

⁸ Klassische philosophische Modelle und Haltungsbilder der „Apathie“ oder „Ataraxie“ betonen stärker eine prinzipielle Distanz (als „Unempfindlichkeit“ oder „Gleichmut“) zu den Wechselfällen und -stimmungen des Lebens als deren Integration auch in ihren Pendelausschlägen. Tenor: Man wappne sich also beizeiten gegen das Unglück. – Aber möglicherweise kommen genau dabei auch Sensorien für weitere Dimensionen des Glücks zu Schaden.

unter Glück („beatitudo“, „eudaimonia“) dasjenige Gut, das aus allen Gütern zusammengesetzt ist, die sich selbst genügende Kraft zum guten Leben, die Vollendung in Hinsicht auf die Tugend⁹. Im Blick auf ein gesamthaft gutes, gelingendes Leben ist diese „beatitudo“ zu unterscheiden vom Zufallsglück der „fortuna“ und dem miterwirkten Glück der „felicitas“¹⁰.

So spricht THOMAS VON AQUIN beispielsweise von der Realisierung der umfassenden menschlichen Bestimmung, von Vollendung und vom vollendeten Guten einer geistigen Natur. Von hier gibt es – für ihn, THOMAS – einen problemlosen Übergang zu religiösen Heilsbestimmungen. „Beatitudo“ kann bei THOMAS sowohl die „natürliche“ philosophische Kategorie bezeichnen; das, was der Mensch aus eigener Kraft tun kann (und unter Umständen auch muss), um die (zu erwerbende) Glückseligkeit zu erreichen, aber auch die „übernatürliche“ theologische Kategorie, in der Glück als gnadenhaft geschenkte Vollendung, als das Heil gefasst werden kann¹¹. Wird heute vom höchsten Gut im klassischen Sinne gehandelt, dann vorrangig von einem erfüllten, gelungenen und gelingenden Menschsein – eine Redeweise, die sich auch theologische Ethik zu eigen gemacht hat.

Wie in vielen Lebensbereichen und -vorstellungen wirken sich Momente der Moderne aus, die sich als Denken und Vorstellungen der Machbarkeit, Pluralisierung und Individualisierung benennen lassen. Glück hat man, so heisst es. Doch Glück ist trotz dieser wirkmächtigen Tendenzen eben immer auch Glück der „Beschränkten“ und dies in ihrer Beschränkung als endliche Wesen. Beschränkung und Begrenzung jedes Glücks bestehen zunächst im Tod, in einer grundlegenden Abschiedlichkeit der „conditio humana“. Oder mit Odo MARQUARD gesprochen: „Denn für den Menschen gibt es das nicht: das schattenlose Glück. Dass alles Zuträgliche vorhanden ist und alles Abträgliches fehlt: das ist nicht

⁹ Vgl. etwa die klassische Glücksdefinition von ARISTOTELES, Nikomachische Ethik 1101a.

¹⁰ Vgl. den Überblick bei Clemens SEDMAK, „Selig sind die Glücklichen.“ Spass, Glück und das gute Leben, in: Diak. 35 (2004) 239–246, hier 244.

¹¹ Vgl. MÜNK, Glück und Erfolg (oben Anm. 3) 88–96; BAUMANN, Zum Glück gibt es Gott! (oben Anm. 7) 6–10.

menschenmöglich . . . Menschliches Glück ist ganz elementar stets nur Glück im Unglück“¹².

Was eine Zuwachsperspektive aus dem Glauben über den Tod hinaus für die Handlungsweisen und Glücksvorstellungen im Flussbett des Glaubens bedeutet, ist eine Frage. Die Vertröstungsvorwürfe an die Adresse dieser Einstellung sind nicht neu. Sie sind auch keineswegs völlig unberechtigt. Aber sind sie auch tragkräftig genug? Was bedeutet die Einsicht in die Beschränktheit von Glück und die Annahme des Glücks der Beschränktheit und der Einschränkungen für die Praxis, für Haltung, für Hoffnung und Sehnsucht?

Es ist eine steile These und damit notgedrungen auch undifferenziert. Doch sie will eine Problematik pointieren: Das Glücksthema gerät nämlich – wie viele andere handlungstheoretisch relevante Themen – unter die Vorzeichen von Machbarkeit, Verdiesseitigung und „Verjetzung“, von Individualisierung und nicht zuletzt von Pragmatisierung und Ökonomisierung¹³. Die Ambivalenz dieser Entwicklung ist jedoch hier auch zu konstatieren: Dem Gewinn an freien, selbstverantworteten Handlungsmöglichkeiten steht ein Verlust gegenüber. Die Konzentration auf das Jetzt (auch auf ein auf Dauer oder Repetition gestelltes Jetzt), die Konzentration auf die Machbarkeit des eigenen Glücks unter Aufbietung aller Ressourcen stützt die Mehrdimensionalität des Glücksbegriffs – und hat Auswirkungen auf konkrete Handlungsweisen bei einzelnen wie in der Gesellschaft. Die Kraftakte, sich Glück zu verschaffen und es zu garantieren, schlagen nicht nur auf den einzelnen als „Stress“ zurück, sondern haben auch Auswirkungen auf diverse hochrelevante gesellschaftliche Bereiche, wenn Leistung, Jugend, Gesundheit,

¹² Odo MARQUARD, Glück im Unglück. Zur Theorie des indirekten Glücks zwischen Theodizee und Geschichtsphilosophie, in: DERS., Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen (München ²1996) 11–38, hier 11. Die Indirektheit von Glück markiert eine Begrenzungsschwelle im Sinne unseres Themas. Doch bleibt zu fragen, inwiefern Glück und Unglück überhaupt dialektisch sind.

¹³ Vgl. SCHULTE, Was für ein Glück? (oben Anm. 7) 187. Zur Ökonomik des Glücks vgl. bes. die Differenzierungen bei Franz NOICHL, Der homo oeconomicus und das Glück. Anmerkungen zu einem handlungstheoretischen Modell aus der Sicht der theologischen Anthropologie, in: SaThZ 7 (2003) 208–221; kritisch: Pascal BRUCKNER, Ich kaufe, also bin ich. Mythos und Wirklichkeit der globalen Welt. Ein Essay (Berlin 2004).

Schönheit etwa als implizite Glückssynonyme handlungsregulativ Geltung und Priorität beanspruchen. Man denke nur an die Wellness-¹⁴, Event- oder Tourismusindustrie, aber auch die Suggestionen der Life-sciences und der Gentechnik oder Medizinforschung. Natürlich darf auch hier das Kind nicht mit dem Bade ausgeschüttet werden. Doch Anfragen lassen sich stellen, gerade wenn der Eindruck entsteht, dass mancherorts Perspektiven abgekappt oder unterbelichtet werden, die zu einer integralen, mehrdimensionalen Sicht auf das „Glück“ unentbehrlich sind (z. B. die Dimensionen des Anderen, der Gerechtigkeit, des Immateriellen oder gar der „Ewigkeit“).

Dem Glück der Fülle als integrales Glück, das Beschränkungen und Fokussierung, aber auch Kontrasterfahrungen auf- und ernstzunehmen sucht, die in einem eindimensionalen Glücksverständnis als Unglück angesehen werden müssen, gelten die folgenden Überlegungen.

Dass Glück für Ethos und Lebensführung eine bleibende und eminent wichtige regulative Idee ist und bleibt, darf unterstrichen werden. In einem ersten Schritt hingegen ist eine Kehrseite zu bedenken: die Gefahr nämlich, dass Glück (und seine „Derivate“ von der Gesundheit bis zu Spass oder „fun“) zur obersten Norm und zwanghaft wird. Dieser Tendenz schliessen sich Beobachtungen zum Zusammenhang von Glück und Haltungsethik einerseits und Spiritualität andererseits an. Vor diesem Hintergrund beschliessen einige theologisch-ethische Perspektiven den Gedankengang zu einem „Glück in der Beschränkung“. Sie wollen eine Reihe von Perspektiven im Glücksdiskurs stark machen, die eben genau jenen Verkürzungen gegensteuern, und realistische Entlastungen wie Handlungsmöglichkeiten aufzeigen und zu bedenken geben.

2. „Abnorme Norm“ Glück – normative Utopie, faktisch für „hier und jetzt“?

Die massive zeitgenössische Suggestion der Machbarkeit des Glücks steigert *ein* Moment, das dem Glücksbegriff immer innewohnt. Sprichwörtlich der „Schmied des eigenen Glücks zu sein“, deutet auf die

¹⁴ Vgl. dazu Heinrich JACOB, Sehnsucht nach dem Paradies. Wellness als pastorale Chance, in: Diak. 35 (2004) 247–253.

eigenverantwortlichen Handlungen, ihre Motivationen und Ziele des Menschen – und Erreichbarkeiten in allen denkbaren Lebens- und Handlungszusammenhängen. Sobald dieses Moment des Glücksbegriffs in Handeln und Erleben vorab oder ausschliesslich thematisiert wird, meldet sich ein Umschlag an. Glücklich sein, sich wohlfühlen, genießen wird zu einer Norm, die unter Druck setzt, diesen Zustand möglichst zu erreichen und auf Dauer zu stellen, also zu erhalten¹⁵.

Der französische Essayist Pascal BRUCKNER hat dies in aller Schärfe formuliert. Er spricht vom Zwang zum Glück: „Unter der Verpflichtung zum Glück verstehe ich . . . die Ideologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die dazu anhält, alles unter dem Aspekt entweder des Vergnügens oder der Unannehmlichkeit zu sehen, verstehe ich die Tatsache, dass eine allgemeine Euphorie dekretiert wird und diejenigen, die das Glück nicht abonniert haben, in die Scham und ins Unglück verstossen werden“¹⁶.

Damit scheinen Kerngedanken der Kritik BRUCKNERS klar auf. Glück wird nach Pascal BRUCKNER heute auf durchaus frag- und kritikwürdige Weise anvisiert: als direktes Ziel des Strebens (als eine Art Glücksplan also), als normatives Pflichtprogramm und zuletzt als anzustrebender Dauerzustand (als „euphorie perpétuelle“). Dabei geht es Bruckner freilich nicht darum, „gegen das Glück zu sein, sondern gegen die Verwandlung dieses zerbrechlichen Gefühls in ein kollektives Rauschgift“¹⁷. Der Mensch der Moderne macht sich seiner Sichtweise nach unglücklich gerade durch einen absoluten Willen zum Glück. Wenn Leben und Handeln ausschliesslich unter der Prämisse und der Perspektive des Glücks betrachtet werden, stellt sich ein Leistungsdruck ein, der Glück nicht mehr auch als Geschenk erfahrbar macht, sondern es zur Norm, zu einem Gebot erhebt. Glück wird zu einer Sache des Willens: „Da die Hindernisse auf dem Weg ins Paradies verschwunden sind, ist es [i. e.: das Individuum – APA] gewissermassen dazu verurteilt, glücklich zu sein, oder anders gesagt, es kann nur sich selbst dafür verantwortlich machen, wenn ihm das nicht gelingt“¹⁸.

¹⁵ SCHULTE, Was für ein Glück? (oben Anm. 7) 186. 188f.

¹⁶ BRUCKNER, Verdammt zum Glück (oben Anm. 7) 13.

¹⁷ Ebd. 14.

¹⁸ Ebd. 51.

Die andere Seite ist auch nicht verschwiegen – und tangiert eine weitere moralische Kategorie. Diese Verantwortlichkeit für das eigene Glück unter diesem normativen Druck führt zudem zu einem Gefühl des Schuldigseins, wenn Glück ausbleibt, so dass BRUCKNER seine Einleitung sogar unter den Titel „Die unsichtbare Busse“ stellt. Abwesenheit von Glück, Glückslücken dürfen nicht sein. Unglück wird geächtet: „Wir haben heute alle Rechte ausser dem einen, unglücklich zu sein“¹⁹.

BRUCKNER kennzeichnet das Ideal des Glücks gerade in der Moderne als von so grosser Abstraktheit, dass sich nie eine wirkliche Sicherheit einstellt, glücklich zu sein. Die Idealisierung des Glücks ist somit immer gekoppelt mit Konformismen oder fördert gar Neidfaktoren. Zur Orientierung in dieser Abstraktheit und Unsicherheit des Glücks wird Sicherheit und Konkretheit gesucht in den (vorgeblichen?) Glückserfahrungen und -suggestionen der Mehrheit des „main stream“ oder aber bei Idolen, denen – öffentlich sichtbar, oft medial vermittelt – „das Glück hold“ scheint²⁰. Geborgte Bilder vom vermeintlichen Glück der anderen werden so zu Leitmotiven eigenen Handelns als permanente Glückssuche, die Aufschübe der Verwirklichung nur schwer erträgt. Gerade eine Zeit, die sich den Individualismus auf die Fahnen schreibt, zeichnet sich an einer markanten Stelle durch multiple Konformismen aus.

Schwerwiegend ist allerdings die Abstraktheit der Glückspläne oder -normen auch normtheoretisch. Will eine Norm einen relativ konkreten Handlungsrahmen abstecken, erfüllt eine abstrakte Norm genau diese Aufgabe im Kern nicht mehr. Es bleibt – auch hinsichtlich des Glücks – die materiale Leere, eine inhaltliche Lücke, die „von irgendwo her“ aufgefüllt werden muss, damit aber ihre eigene Definition und Erfüllung den Handelnden voll zulastet. Das ist normtheoretisch im Kern problematisch. Norm als Rahmen definiert „Dos or Don’ts“, während eine tugendethische Disposition und Zielorientierung in diesem Rahmen die Individualität und ihre Entfaltung öffnet. Auch hier gibt es ein Lernen an Erfahrungen anderer und mit Modellen oder Bildern (von gelin-

¹⁹ Ebd. 11.

²⁰ Hier wären bei aller medientheoretischen Vorsicht einschlägig Überlegungen etwa zu Glückssuggestionen in der Werbung, zu Glücksfunktionen von Idolen aus Sport oder Popmusik. Vgl. knapp auch SEDMAK, „Selig sind die Glücklichen“ (oben Anm. 10) 239–246.

gendem Leben), aber eben ohne den Zwang zur Konformität oder Kopie.

Glücksplan und Glücksnorm treffen auf Widerspruchserfahrungen: „Der Plan, glücklich zu sein, stösst auf drei Paradoxa. Er richtet sich auf ein Ziel, das derart verschwommen ist, dass es vor lauter Ungenauigkeit einschüchternd wirkt. Das Glück mündet in Langeweile oder Apathie, sobald es eintritt . . . Und schliesslich macht das Glück einen solchen Bogen um das Leiden, dass es ihm wehrlos gegenübersteht, sobald dieses auftaucht“²¹.

Neben der Abstraktheit und Geborgtheit normativer Glücksvorstellungen ist ein weiteres glücksdestruktives Moment zu benennen: die Langeweile, die eine anvisierte „euphorie perpétuelle“ begleitet. Glück ist so fragil, „weil es sich erschöpft, sobald es sich freien Lauf lässt“²². In dieser Absicht zitiert BRUCKNER unmittelbar im Anschluss aus Jean-Jacques ROUSSEAU's „Nouvelle Heloïse“ den vielsagenden Seufzer der Julie: „Ich bin zu glücklich, und ich langweile mich“.

Schliesslich und letztlich kann kein Glück standhalten, wenn es eigenes oder anderes Leiden nur verdrängt. Aber eigenartigerweise verschärft ein gesteigertes und verdiesseitigtes Glücksideal, an dem alles gemessen wird, das Skandalon des Leidens durchaus noch weiter. Was nicht Glück ist, ist Leiden. Schon das Nicht-Glücklichsein wird dann Unglück, auch wenn Unglück nie das einfache Gegenteil von Glück ist: „Wir sind vermutlich die ersten Gesellschaften in der Geschichte, *in denen Menschen dazu gebracht werden, unglücklich darüber zu sein, dass sie nicht glücklich sind*“²³. Auf diese Weise aber „wächst und vervielfältigt es [i. e.: das Leiden – APA] sich um so mehr, je mehr wir es auszu-

²¹ BRUCKNER, Verdammt zum Glück (oben Anm. 7) 11–12. Erst die vorsichtige thematisch-ethische Integration von Schmerz, Leid und Tod, gerade in theologisch-anthropologischer Perspektive vermeidet eine glättende Verkürzung des Topos vom „glückenden, gelingenden Leben“ (dies gilt auch im Blick auf gelingende Interaktionen und Kommunikationen, was selbst eine grundlegende handlungstheoretische Höflichkeitsintention ist und bleibt). Vgl. etwa Peter FONK, Gegen-Finalitäten – die Ethik des gelingenden Lebens vor der Frage nach dem Leiden, in: Gerhard HÖVER (Hrsg.), Leiden. 27. Internationaler Fachkongress für Moralthologie und Sozialethik (September 1995 – Köln / Bonn) (= StdM 1) (Münster 1997) 73–93; vgl. auch die Beiträge in: Eva-Maria FABER (Hrsg.), Warum? Der Glaube vor dem Leiden (= STHC 2) (Freiburg i. Ü. 2003).

²² BRUCKNER, Verdammt zum Glück (oben Anm. 7) 47.

²³ Ebd. 76 (kursiv im Original).

rotten versuchen. Alles, was sich der Kraft des Verstandes, der Befriedigung der Sinne, der Verbreitung des Fortschritts entgegensetzt, wird nun als Leiden bezeichnet²⁴. Je mehr Glück angestrebt wird, desto mehr sind Menschen auf das fixiert, was diesem Glück noch widerstehen könnte. So wird laut BRUCKNER allen Verdrängungsversuchen zum Trotz in den westlichen Gesellschaften noch nie so viel über das Leiden gesprochen wie seit der Zeit, da sie sich ausschliesslich mit dem Glück beschäftigen. Der Schmerz hat thematisch einen überproportionalen Platz besetzt. An seiner Abschaffung wird heftig gearbeitet – auf sehr unterschiedlichen Feldern. Dem ist Berechtigung und Notwendigkeit nicht abzusprechen. Zynisch wird es aber dann leicht, wenn die Motivation darin liegt, Leiden und Schmerz zu eliminieren, weil sie „meinen“ Glücksillusionen im Weg stehen oder sie durchkreuzen. Dabei ist noch gar nicht die Rede von den möglichen Opfern, die dabei anderen zugemutet werden²⁵.

BRUCKNER macht also bei seinen Einwendungen und Nachfragen nicht Front gegen jenes Glückserleben, das sich über die Handlungen von Menschen einstellen kann. Er macht jedoch auf den normativen Druck einer faktischen Utopie aufmerksam, die alles restlos in die Handlungsverantwortung des Menschen zurückverlegt. Dies gilt zunächst als Entschränkung gegen die Einschränkungen der Glücksmöglichkeiten des Menschen unterschiedlichster Provenienz, die sich der Handlungs- und Glücksautonomie des Menschen entgegenstellen. Aber es ist dies paradoxerweise auch eine Beschränkung, die Glücksdimensionen abschneidet. Es gibt schon im Diesseits ein Jenseits der Glücksmachbarkeiten und -maximierungen.

Hier darf – anders als bei BRUCKNER, der diesen Schritt in seiner Kritik nicht mehr gehen kann – theologische Ethik weiterfragen. Die Fragerichtungen fahnden nach den Möglichkeiten, Leid oder aber den Geschenkcharakter von Lebensgütern und -erfahrungen zu integrieren, die sich nicht anders als pragmatisch oder ökonomisch einstellen (lassen). Und dann stellt sich auch im Diesseits schon die Frage nach dem Jenseits eines Glücks, das zuletzt theologalen Charakter trägt.

²⁴ Ebd. 47.

²⁵ Der Bogen liesse sich hierbei spannen von dem Phänomen der Festungen der Wohlstandsinseln bis hin zur „verbrauchenden Embryonenforschung“. Die Frage danach lohnt sich, ob hier eine latente Konspiration im Hintergrund wirkt.

„Klassische“ Jenseitsvertröstung und Jenseitsfokussierung einerseits oder „moderne“ Diesseitsverpflichtung und Diesseitsvertröstung andererseits markieren dabei eine Frontstellung, die im Blick auf gelingendes und glückendes Leben und Handeln beide zu kurz greifen, wenn sie jeweils ins Extrem überzogen werden und ihre Pendants abschneiden oder der Amoralität verdächtigen. Nicht das „Dagegen“, sondern ein „Daneben“ der Vermittlung und des Masses wäre eine angemessenere Position²⁶. Das markiert eine Haltungsdimension und leitet zu einem weiteren Schritt über, weil keine Ethik allein normativ zu entwerfen ist. Dies gilt auch für ethische Überlegungen zu einer Ethik des Glücks.

3. Glück und Haltung – „stabiler“ als Glücks- augenblicke und Erfüllungsfragmente?

Da die klassische Beschreibung das „Glück der Fülle in der Integration der Beschränkungen“ als die Vollendung im Blick auf die Tugend bezeichnet hat, legt es sich nahe, in einem weiteren Schritt die Beziehung von Glück und Tugend etwas näher zu beleuchten.

Die Vorstellung von Glück transzendiert subjektive Befindlichkeiten von Glückszuständen, ist mehr als der Augenblick und als der Zufall. Das Moment des Geschenks und der Unverfügbarkeit zeichnet sich jenseits von Machbarkeiten ein.

Sie öffnet dem handelnden Subjekt den Zugang zu Welt, Mitwelt und Realität, die immer mehr die seine wird. Gelingen kann Leben nur in der *angezielten* Übereinstimmung mit der wirklichen Welt – damit ist ein Prozess gemeint, der über die Stärke und den Realitätssinn verfügt, dass dieses Anzielen ein fragiles und gefährdetes Projekt ist. Gefordert und nötig ist daher *vor* der *Anerkennung* einzelner Pflichten und Normen Zustimmung zur Wirklichkeit, Bereitschaft zur unverzerrten Wahrnehmung dieser Wirklichkeit in den verschiedenen, oft disparaten und zersplitterten Anspruchsdimensionen, die sie enthält.

²⁶ Übrigens formuliert gerade BRUCKNER, Ich kaufe, also bin ich (oben Anm. 13) 204–207, diese Sicht durchaus stringent und kritisch in Fortsetzung seines Glücks-Essays.

Von hier aus stellt sich für einen haltungsethischen Zugriff die Frage: Gibt es unverzichtbare Grundkonturen, die für das Gelingen des menschlichen Lebens unerlässlich sind jenseits der Suggestionen selbstgeschaffenen Glücks? Nur wenn sich solche verbindlichen Mindestkonturen für „Glück“ vernünftig und einsehbar begründen lassen, kann der Brückenschlag zu Tugend oder Haltung und eine damit verbundene Tugendethik mehr sein als eine beliebige Grösse persönlicher Interessen und Vorlieben.

Wenn eine Haltungs- oder Tugendethik also verbindliche Anleitungen zu sowie Bilder und Konturen von gutem Leben vermitteln will, muss es möglich sein, Grundstrukturen menschlicher Lebenserfüllung und menschlichen Glücks zu umschreiben, die unter oder hinter den unterschiedlichen Wegen liegen, auf denen die Menschen Glück suchen. Dabei treffen wir auf einen bekannten Befund, auf zwei Bestimmungen, die im Deutschen in dem einen Wort „Glück“ zusammengehalten werden, in anderen Sprachen aber differenziert werden²⁷: Glück meint einmal den Zufall oder die günstigen Umstände unseres Lebens („Glück gehabt!“). „Glück“ kann aber auch ein Gestimmt-Sein des ganzen Menschen meinen (Seligkeit – Glückseligkeit). Dass diese doppelte Dimension im Gedanken des glücklich-gelingenden Lebens dann philosophische und theologische Deutungen freisetzt – wie bei THOMAS VON AQUIN – ist nur zu evident.

Der „glückliche Zufall“ meint etwas Erfreuliches, weil die Lage der Dinge und die äusseren Ereignisse mit unseren Absichten und Zielen übereinstimmen. Diese Koinzidenz²⁸ von Wunsch und Wille mit der aktuellen Wirklichkeit erfahren wir, wenn wir glücklich sind. Dieser Zu-

²⁷ Vgl. MÜNK, Glück und Erfolg (oben Anm. 3) 87; SCHULTE, Was für ein Glück? (oben Anm. 7) 187–191 zu den Begriffsdimensionen. In anderen Sprachen werden beide Bedeutungen noch genauer unterschieden: lateinisch *fortuna* – *felicitas* – *beatitudo*, französisch *fortune* – *bonheur*, englisch *luck* – *fortune* – *happiness*. Zu Glückszufall und Glückseligkeit vgl. schon Günther BIEN, Über das Glück, in: Joachim SCHUMMER (Hrsg.), Glück und Ethik (Würzburg 1998) 23–45; zum Glück als Säkularisat von Heil vgl. schon Gisbert GRESHAKE, Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven (Freiburg / Basel / Wien 1983) 160 und passim.

²⁸ Die Koinzidenzthese für den Zusammenhang von Glück und moralischem Handeln ist eine These – und beileibe keine unwidersprochene in der lange Diskussion in Philosophie und Theologie! Vgl. knapp: HORN, Glück / Wohlergehen (oben Anm. 7) 379f.

stand liegt nicht einfach im Bereich unserer Handlungsmöglichkeit, ist nicht einfach „zuhanden“, ist unserer Verfügung entzogen. Allerdings können persönliche Entscheidungen, Dispositionen und Handlungen einen vorbereitenden und begünstigenden Beitrag leisten. Das Unverfügbare zeigt sich auch darin, dass das Glück nicht festgehalten werden kann oder sich automatisch seine Wiederholung einstellt.

Die zweite Dimension rückt stärker das in den Blick, was machbar und möglich ist, was prinzipieller in unserer Hand liegt („Jeder ist seines Glückes Schmied!“). Selbstredend ist auch dies nicht kontextlos. Wie man glücklich ist oder wird, hängt von günstigen Lebensumständen ab. Aber mehr noch rückt hier in den Blick, für welche Lebensziele wir uns entscheiden und um welcher Werte und Güter willen das je eigene Leben lebenswert aufscheint – und wie der einzelne die unterschiedlichen Ziele, Werte und Güter in eine Rangordnung bringt und sie auf ein „Gesamtziel“ orientiert.

Diese Voraussetzungen des Glücks liegen nicht auf der gleichen Ebene, sondern markieren zwei Dimensionen. Vorstellbar ist beispielsweise der Grenzfall, dass ein Mensch genau weiss, welche Lebensziele er anzielt, um darin glücklich zu werden, auch wenn die Gunst äusserer Lebensumstände ihm versagt bleibt. Andererseits ist denkbar jener Grenzfall, in dem einem Menschen, von aussen betrachtet, alles gelingt – er aber nicht weiss, auf welches Ziel hin er sein Leben führt. Damit stellt sich im Kern eine Sinnfrage – sie wird durch das Glück nicht einfachhin abgedeckt. Glück ist somit immer das unverfügbare Glück des Schicksals und gleichzeitig das, was wir selbst aufbringen können.

Wesentlich hängt Glück von unseren je eigenen Lebenszielen und den daraus resultierenden Entscheidungen ab. Dabei muss der Anteil des Glücks keineswegs immer aktuell oder aktualisiert sein. Es genügt, dass wir *grundsätzlich* die Möglichkeit sehen, etwas davon zu realisieren, was zu einem gelingenden Leben notwendig ist. Das richtige und gute Leben ist weit mehr von den Möglichkeiten getragen, die ihm offen stehen, als von denen, die sich tatsächlich verwirklichen lassen. Hier meldet sich die Beschränkungsthematik an – und dies keineswegs resignativ, sondern im Sinn einer Entlastung von utopischen Glückszielen und -vorstellungen, die unter Umständen Kräfte und Handlungsmöglichkeiten von erreichbaren Zielen absaugen.

Verlässliches Glück besteht nicht nur in jeweils aktuellen Glückserfahrungen, sondern vor allem in der Möglichkeit, durch eigenes Ent-

scheiden und Handeln fundamentale Güter des Lebens zu entfalten. Günstige Umstände erleichtern zweifelsohne, unsere jeweiligen Möglichkeiten in Übereinstimmung mit der Wirklichkeit zu ergreifen. Aber darin liegen nicht Wesen und Kern des Glücks. Das wahre Glück spielt sich wesentlich in einer Beziehung des Menschen zu seiner ihn umgebenden Lebenswelt ab. Wahres Glück kann sich nur in Übereinstimmung mit der Welt zeigen, die gleicherweise – durchaus auch begrenzende, beschränkende – Realitäten anerkennt und in ihnen offene Möglichkeiten entdeckt, die der eigenen Ausgespanntheit und Sehnsucht Nahrung geben. Glück hat ein objektives Fundament: das Dispositionsgefüge der Neigungen. Das ist tugend- oder haltungsethisch der springende Punkt, denn die Tugenden markieren einen Grundriss für ein erfülltes Leben.

Worin liegt nun der essentielle Zusammenhang zwischen Tugend und Glück? ARISTOTELES bestimmt das Glück als ein Tätigsein der Seele im Sinne ihrer wesenhaften Tüchtigkeit²⁹. Dieser grundlegenden Bestimmung, die das Wesen der Tugend in der Fähigkeit zu einer *bewussten*, einer *selbstbewussten*, *realistischen*, auf das Gelingen des Lebens gerichteten Lebensführung sieht, ordnet ARISTOTELES zwei weitere wichtige Momente zu. Zum Glücklichein gehören neben dieser Grundbestimmung ein *Mindestmass* an äusseren Gütern und eine gewisse zeitliche *Konstanz* und *Dauer*, die das Leben im täglichen Auf und Ab der Glücksfälle und Stimmungsschwankungen auf eine tragfähige Basis stellen. Die Betonung liegt hier eindeutig auf *Grund* und *Basis*. Es geht nicht um auf Dauer oder ständige Wiederholung gestellte Euphorien, Ekstasen oder Hochgefühle, sondern um deren Bedingungsmöglichkeiten in realistischen Grenzen, aber eben auch Hoffnung stiftenden offenen Möglichkeiten.

Neben der einen Mindestvoraussetzung an materieller Sicherheit gehört zum Glück auch ein spezifisches Moment der Dauer oder Ausdauer: nämlich ein Leben sinnvoll planen und einem übergeordneten Lebensziel entsprechend handeln zu können.

²⁹ Vgl. in dieser Hinsicht etwa ARISTOTELES, Nikomachische Ethik 1094a. 1097a–1099a. 1177a–1178a; dazu knapp auch NOICHL, Der homo oeconomicus und das Glück (oben Anm. 13) 213–217 sowie der Beitrag von Annemarie PIEPER in diesem Band.

Wenn nun Tugend oder das freie Entscheiden und Handeln auf übergeordnete Ziele hin der eigenverantwortliche Beitrag des Menschen zu seinem Glück ist, dann bedarf dies einer weiteren Präzisierung. Tugenden sind nicht Instrumente zum Glück, sondern Grundhaltungen, über die und in denen Leben gelingt. Tugenden sind die Wegdispositionen, auf denen sich ein vollendbares Leben erfüllt. Es sind Wege und Modi der Selbstaneignung und „Selbst-in-Besitznahme“, in denen der Mensch sein Glück – und das anderer – wirkt. Sie beschreiben diesen Weg entlang der Haltungsbilder, die der Mensch selbst gewählt hat. THOMAS VON AQUIN, der – wie eingangs erwähnt – den Zusammenhang von gnadenhaft Geschenkten und dem in Freiheit zu Tuenden zum Ausdruck gebracht hat, definiert ja die Tugend: „Tugend ist, was den, der sie besitzt, in seinem Sein und Handeln gut macht“³⁰. Entscheidend dabei ist, dass nicht nur das Tun gut und richtig *wird*, sondern dass es dem Menschen in seinem Sein und Handeln Gutheit verleiht und sie bewirkt. Hier kommt wiederum der Gedanke zum Ausdruck, dass dem menschlichen Tätigsein Konstanz, Leichtigkeit und Freude zugleich verliehen wird. Glücken und Gelingen des Lebens und ein letztlich optimistisches Menschenbild beziehen dabei ihre Kraft und Zuversicht von einem letzten Gelingen her – ein letztes Gelingen, das vorlaufende Glückserfahrungen und -zustände nicht entwertet, sondern eschatologisch einordnet und aus dieser Distanz erst diese Glückserfahrungen nicht absolut nimmt, sondern sie überhaupt erst ethisch einzuordnen sucht und eben nicht nivelliert. Es braucht einen Ort „ausserhalb“ des Glücks – um Glück von Glück zu unterscheiden, etwa im Blick darauf, ob „mein Glück“ ein Glück auf Kosten anderer ist.

Christen haben nun von Anfang an in ihr Ethos Haltungen aus der sie umgebenden Umwelt übernommen, aber auch relativiert. Aus der Botschaft Jesu heraus akzentuieren sie Haltungsvorstellungen, auf die sie historisch treffen. Neue Lebenssituationen und Handlungskontexte erfordern auch neue Haltungen, die sich herausbilden müssen. So ist es heute – in der Fortschreibung dieser Tradition von Anknüpfung und Widerspruch – sicher notwendig, z. B. angesichts der zahlreichen Gewaltszenarien, die in vielen Teilen unserer Gesellschaft vorhanden sind, Haltungen einzuüben, die auf die Fähigkeit zielen, Konflikte friedlich zu

³⁰ THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I/II, 55, 3 u. ö.

lösen. In anderen Bereichen ist es notwendig, die Haltung des Masses – für unseren Gedankengang besonders relevant – wieder neu zu realisieren, plausibel zu machen und einzuüben, nicht nur im Umgang mit den Ressourcen der Natur³¹, sondern auch mit den Gegebenheiten, die etwa finanziell in unserer Gesellschaft heute möglich sind³². Für eine Ökonomie und Ökologie des Glücks, das nicht solipsistisch angelegt ist, drängt sich gerade diese Haltung des Masses auf und wird selbst zu einer regulativen und korrektiven Idee für Glücksinhalte, vor allem aber für Glücksutopien.

Diese Distanz – nicht Entwertung – des Glücks kann Namen tragen wie Gelassenheit, Entkrampfung, Heiterkeit, richtiges Mass oder Mitte. Haltungsbilder können gerade hier vor dem Hintergrund von Entscheidungshorizonten fruchtbar gemacht werden. Grundhaltungen und Grundentscheidungen jenseits des Leistungsdrucks, den bestimmte Glücksnormierungen auszulösen vermögen.

Die Frage nach dem Glück hängt also eng mit der Bedeutung der Tugend und ihrem Verständnis zusammen. Mit dem Verweis auf THOMAS zeichnet sich ab, dass es einem christlichen Ansatz auch um das Verhältnis von Spiritualität und Ethik geht, der die Suche nach dem glücklichen Menschsein zum Ziel hat.

4. Glück und Spiritualität: eine Geisteshaltung – zum Glück?

Ethik, hier explizit, aber nicht exklusiv als christliche Ethik verstanden, reflektiert auf Sein und Handeln des Menschen. Seine Lebensführung, sein Ethos sind im Blick. Dabei geht es gerade im Kontext einer christlichen Ethik auch – und das wird oft übersehen oder abgetrennt – um den Zusammenhang und das Zusammenspiel von Spiritualität als einer ge-

³¹ Man denke etwa an den Zusammenhang der „schönsten Zeit des Jahres“, des Urlaubs, und seinen Glücksversprechungen, also der Tourismusbranche, mit Fragen der Ökologie.

³² Man denke etwa – in gleichem Duktus – an die gesamtgesellschaftlichen Aufwendungen für das Thema „Gesundheit“. Auch hierin liegt („Hauptsache gesund!“) eine Fülle von Glücksverheissungen. Sie legitimieren den massiven Einsatz von unterschiedlichen Ressourcen, wecken Erwartungen. Die Frage, auf wessen Kosten, wird immer deutlicher – und zu einem gesellschaftspolitischen wie gesellschaftsethischen Problem.

prägen Geisteshaltung und Ethik. Hier dreht es sich nicht in erster Linie um einzelne, detaillierte Handlungsanweisungen oder gar um die exakte Entscheidung von Grenzfällen, sondern um die Prägung von Haltungen.

In diesem Sinn ist das integrierende und integrale Moment von Spiritualität für die Praxis eingelesen, wenn Bernhard FRALING skizziert: „Die christliche Spiritualität ist die geistgewirkte Weise ganzheitlicher gläubiger Existenz, in der sich das Leben des Geistes Christi in uns in geschichtlich bedingter Konkretion ausprägt“³³.

Spiritualität in diesem Sinn und Kontext ist eine Geisteshaltung in Geistesgegenwart, ist geprägt von der Grunderfahrung des dreifaltigen Gottes und seines Heilswirkens. Dabei geht es nicht um ein „theologisches Sahnehäubchen“, das auf die begegnende Wirklichkeit aufgesetzt wird, sondern um die inspirierende, motivierende und öffnende wie mit Mensch und Mitwelt solidarische Wirkung exakt dieses Glaubens auf eine Praxis³⁴.

Eine weitere Charakterisierung lautet ganz dezidiert im Blick auf die Moralthologie:

„Ethisches Erkennen selbst, das zeigt sich, ist nicht ohne spirituell einzuübende Haltungen zu haben. Was hier gilt, das hat auch Bedeutung für die wissenschaftliche Reflexion auf ethische Erkenntnisprozesse. Sie muss selbst von jener Sensibilität getragen sein, die positiv zu bewertendem Ethos immanent ist. Hellhörigkeit für die Zeichen der Zeit, Offenheit für die Probleme, denen sich heute Menschen gegenübersehen, Kompetenz in der Handhabung der wissenschaftlichen Hilfsmittel, ohne die die Zeit nicht zu verstehen ist, sind für eine aufgeschlossene, ‚heutige‘ Moralthologie gefordert. Sie lebt von Impulsen, die selber nicht eigentlich wissenschaftlich verobjektivierbar sind. Sie wurzelt in

³³ Bernhard FRALING, Überlegungen zum Thema Spiritualität, in: DERS., Vermittlung und Unmittelbarkeit. Beiträge zu einer existentialen Ethik, hrsg. von Andreas-Pazifikus ALKOFFER (= SThE 59) (Freiburg i. Ü / Freiburg i. Br. 1994) 33–51, hier 41; vgl. DEMMER, Das vergeistigte Glück (oben Anm. 7) 99–115, und jüngst Charlotte KATZOFF, Religious Luck and Religious Virtue, in: RelSt 40 (2004) 97–111.

³⁴ Dies kann in der Fülle der Implikationen hier natürlich nicht in extenso dargestellt werden.

„Zum Glück braucht es zum Glück mehr als Glück . . .“

Grundentscheidungen, die nicht im einzelnen artikulierbar sind, weil sie an das Geheimnis des Menschen selbst rühren, der in der Dimension der Glaubensentscheidung vor Gott steht. Das Nachdenken über die in Erkenntnisprozessen investierte Spiritualität und über die Bedingungen von deren Entstehen und Wachsen wäre so etwas wie eine beständig dem sachlich wissenschaftlichen Prozess vorausliegende Propädeutik³⁵.

Graduierung und Skalierung einer Praxis deuten sich hier an. Erkennen, Urteilen, Deuten (zumal als Handlungen selbst) finden nicht nur auf einer reflexiv-thematischen und abstrakten Ebene statt. Sie erscheinen auch in „Alltagsformen“, sind also nicht reserviert für die Reflexionshandlung. Spiritualität wird hier umfassender gesehen. Es geht schon dispositionell um eine „vorwissenschaftliche“ Sensibilität, um eine Offenheit für den Überschuss, das Unableitbare und Verdankte, das in jeder Interaktion – wie indirekt auch immer – gesichtet werden kann³⁶.

Von hier aus ist einem Vorwurf und einer realen Gefahr gerade im Blick auf das Thema Glück zu begegnen: Es kann in der Kritik des Glücks – quasi als Gegenbewegung – nicht um eine prinzipielle Glücksabsage, um überzogene Leidensmystik, eine Apotheose des Schmerzes und des Scheiterns oder eine Askeseideologie gehen. Verzicht und Beschränkung scheinen dem diametral entgegengesetzt³⁷. Der Preis einer einseitigen oder gar übertriebenen Verinnerlichung, Vergeistigung oder Verjenseitigung von Glücksvorstellung ist aber nicht geringer als jener der Veräusserlichung, Materialisierung und Verdiesseitigung. Eine Verinnerlichung oder Vergeistigung des Glücks läuft nicht auf vorschnelle

³⁵ Bernhard FRALING, Der Ort der Theologie der Spiritualität im Gesamt der Theologie, in: Thomas DIENBERG / Michael PLATTIG (Hrsg.), „Leben in Fülle“. Skizzen zur christlichen Spiritualität. Festschrift für Prof. Dr. [Josef] Weismayer zu seinem 65. Geburtstag (= Theologie der Spiritualität, Beiträge 5) (Münster 2001) 96–114, hier 105.

³⁶ Vgl. Klaus DEMMER, Fundamentale Theologie des Ethischen (= SThE 82) (Freiburg i. Ü. / Freiburg i. Br. 1999) 26.

³⁷ Vgl. aber Bernhard FRALING, Askese und Mystik. Was hat Verzicht mit mystischer Wahrnehmung zu tun?, in: Klaus ARNTZ / Peter SCHALLENBERG (Hrsg.), Ethik zwischen Anspruch und Zuspruch. Gottesfrage und Menschenbild in der katholischen Moraltheologie. Festschrift für Klaus Demmer zum fünfundsiebzehnten Geburtstag (= SThE 71) (Freiburg i. Ü. / Freiburg i. Br. 1996) 251–269.

Spiritualisierungen hinaus. Die „*inclinationes naturales*“³⁸, die natürlichen Neigungen des Menschen – oben angesprochen als Grundkonturen für Glück, als nicht zu überspringende Grundkoordinaten und anthropologische Bedingungsmöglichkeiten – dürfen nicht übergangen werden. Dieser Sprung darf nicht als Norm an andere herangetragen werden. Was aber wiederum nicht bedeutet, dass verarbeitete, gedeutete und integrierte Leidens-, Scheiterns- oder Verlusterfahrungen als Krisenerfahrungen zum Gelingen des Lebens beitragen *können*. Die Chance der Krise ist dabei weder masochistisch zu suchen noch zynisch zu deuten. Es ist vielmehr ein fragiles Stück des Könnens, der je eigenen Lebenskunst im Horizont der eigenen Lebensdeutung.

Das „Mehr im weniger“ – und nicht bloss das „Glück im Unglück“³⁹ – benennt ein in diesem Zusammenhang unverdächtig Zeuge: Adolf MUSCHG formuliert im Blick auf seinen Roman „Sutters Glück“ und dessen Protagonisten:

„Aber viel wichtiger wäre mir, dass Sie Spass daran haben. Spass am Loslassen, Spass am Verlieren. Wir haben gerade wieder den Weihnachtsrummel überstanden. Was tun wir uns da bloss an! Für mich ist Sutter einer, der sich viele Dinge nicht mehr antut. Und ich halte ihn nicht für einen resignativen, sondern für einen zukünftigen Typus. Wir werden zur Einsicht kommen, dass wir vieles nicht mehr benötigen, das wir zu brauchen glauben. Und das nicht im Zeichen von Askese und Verzicht, sondern im Zeichen der Heiterkeit. Es ist ja auch ein Stress, so viel zu verpassen, weil man nie alle Angebote wahrnehmen kann . . .“⁴⁰.

Auch wenn der Begriff „Spass“ in diesem Zusammenhang befremdlich erscheinen mag – gerade in dieser Fremdheit oder Verfremdung liegt die

³⁸ Vgl. Eberhard SCHOCKENHOFF, Glück und Leidenschaft. Das Gefüge menschlicher Antriebe in der Tugendethik des Thomas von Aquin, in: Martin THURNER (Hrsg.), Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters. Richard Heintzmann zum 65. Geburtstag (Stuttgart 1998) 99–123.

³⁹ SCHULTE, Was für ein Glück? (oben Anm. 7) 190f.

⁴⁰ Adolf MUSCHG, Die Lust am Verlust, in: Brückenbauer 3 (2001) 55–57. Dieses Interview ist auch zu finden unter: www.migrosmagazin.ch/pdfdata/pdfarchiv/bb/Bb-2001/03/BB03s55.pdf.

Chance eines Perspektivenwechsels, der in der bewussten und freien Beschränkung eine Chance sieht und im Kern die Autonomie des Handelnden im Blick hat, der nicht zwischen vorgeblichen oder gar echten Glücksangeboten gehetzt wird unter dem Druck, ja möglichst wenig zu versäumen und ja möglichst viele Angebote beim Schopf zu packen. In der *freien* und weitsichtigen Entscheidung, die eigenen Wahlfreiheiten zu beschränken und zu konzentrieren auf eine Freiheit der Entschiedenheit, liegt Entlastung.

Was MUSCHG andeutet, wenn er von seinem Romanprotagonisten Sutter als „zukünftigen Typus, der sich nicht mehr alles antun muss“ spricht, wird in einem ganz anderen Kontext als Zusammenhang von Entscheidung und Haltung, von Spiritualität und Praxis in der franziskanischen Tradition aufgefangen. Deutlich wird dieser Zusammenhang – und in der Knappheit und Präzision der Schilderung liegt uns ein kleines glücks- und friedensethisches Meisterwerk vor – in einer Skizze der „Dreigefährtenlegende“, einer atmosphärisch und historisch dichten frühfranziskanischen Quellenschrift:

„In jener Zeit verliess ja niemand sein Eigentum, um dann von Tür zu Tür Almosen zu betteln. Der Bischof der Stadt Assisi, zu dem der Mann Gottes häufig sich Rat holen ging, nahm ihn gütig auf und sprach zu ihm: ‚Hart scheint mir eure Lebensweise und rauh, nichts in der Welt zu besitzen‘. Ihm entgegnete der Heilige: ‚Herr, wenn wir irgendwelches Eigentum besitzen würden, so müssten wir unbedingt zu unserem Schutz auch Waffen haben. Daraus entstehen aber Streitigkeiten und Zank, und dadurch wird die Liebe Gottes und des Nächsten gewöhnlich stark gehemmt. Und deshalb wollen wir in dieser Welt nichts Irdisches besitzen“⁴¹.

Knapp und präzise wird ein Zusammenhang aufgedeckt, der bis heute nichts von seiner Gültigkeit verloren hat. Zwar sind heute die wenigsten von uns bewaffnet, aber nicht nur an den Schutzzäunen, Alarmanlagen,

⁴¹ Dreigefährtenlegende 35, in: Sophronius CLASEN / Engelbert GRAU (Hrsg.), Die Dreigefährtenlegende des heiligen Franziskus. Die Brüder Leo, Rufin und Angelus erzählen vom Anfang seines Ordens (= FQS 8) (Werl 1972) 222.

Videokameras und privaten Schutzleuten in Nobelvierteln wird sichtbar: je mehr Eigentum sich ansammelt, um so mehr Sicherheitsmassnahmen werden erforderlich werden. Täuschen wir uns nicht – das gilt nicht nur für die extrem Reichen, es gilt schon alltäglich. Zwar müssen wir nicht mehr wie zu Zeiten des Franziskus selbst für den Schutz unserer Güter sorgen und das Schwert umschnallen. Aber wir organisieren und finanzieren ein an den Staat delegiertes Waffen- und Gewaltmonopol immerhin durch unsere Steuern. Polizei und Sicherheitskräfte erledigen für uns, was Eigentümer zu Zeiten des Franziskus noch selbst in die Hand nehmen mussten. Der Zusammenhang bleibt bestehen, nur haben wir uns anders – sicher an manchen Orten erheblich friedlicher – organisiert.

Dennoch – diese Verbindung von Besitz und Gewalt gilt nicht nur für die materiellen Güter, sie gilt bei jedem beliebigen Phänomen, das wir uns zu eigen machen und besitzen wollen: bei einer anderen Person ebenso wie bei Wahrheitsbesitz oder Einflussmöglichkeiten.

Das Wort „Glück“ scheint in dieser Erinnerung nicht auf, doch für unseren Zusammenhang gelten im Kern die gleichen Fragen. Gerade wenn sich Glücksvorstellungen sehr stark verbinden mit materiellen Gütern und Konsummöglichkeiten, mit impliziten Rechtsansprüchen, mit dem Pochen auf Selbstverwirklichungsmöglichkeiten, die ungeschmälert und unbeschränkt zuhanden sein sollen.

Die Erzählung schildert ein spirituelles Zielmodell, das Entschiedenheiten und einen Deutungshorizont des Lebens voraussetzt, das aber nicht abstrakt bleibt, sondern in eine Praxis mündet. Dies ist eben aber nicht normativ vorzuschreiben, ebensowenig zu kopieren, sondern transponiert und bietet an eine soziale, ethische und spirituelle Weisheit. Die Übersetzungen werden nach Grad und Art, nach Radikalität und individueller Geschichte unterschiedlich aussehen können. Über den speziellen Sitz im Leben der franziskanischen Tradition hinaus wichtig erscheint mir aber gerade die Einsicht in die hier gehobenen Zusammenhänge von Glückssuche und Gewaltbereitschaft und die Öffnung des Blicks auf Nächsten- und Gottesliebe.

Man muss nicht einmal den theologischen Deutungsrahmen teilen, um die Bedeutung der erstgenannten Einsicht für glückendes und gelingendes Leben zu erkennen. Wird Glück seiner sozialen, kommunikativen und kommunitären Dimension beraubt, diese dem je eigenen Glück geopfert, dann generiert „Glück“ nicht nur „Unglück“, sondern

„Zum Glück braucht es zum Glück mehr als Glück . . .“

Leid – bei nahen und (leichter zu übersehen) fernen Nächsten. Glück wird so – unter der Hand? – strukturell und sozial Unrecht und ungerecht.

Von hier aus drängt sich ein nächster Schritt auf, der auf Handlungstheorie und auf eine Praxis aus dem Glauben zielt – und dies im Blick auf Glück und gelingendes Leben.

5. Ethisch-theologische Anker: Zur „Beschränkung“ des Glücks als Modus einer „Entschränkung“ . . .

In seinem Grundlagenteil, bemerkenswerterweise nicht in seinem moral-theologischen Teil, kommt der Katholische Erwachsenenkatechismus der Deutschen Bischofskonferenz auf das Glücksthema zu sprechen. Hierbei wird eine anthropologische Frage in ihrer Teleologie aufgeworfen:

„Die Frage nach dem Sinn unseres Lebens stellt sich für jeden Menschen anders. Sie kann auftauchen als Frage nach dem Glück. Wir erfahren Glück auf unterschiedlichste Weise: wenn uns unsere Arbeit gelingt, wenn wir Erfolg haben, im Zusammensein mit einem geliebten Menschen, in der guten Tat und im Einsatz für andere, in Sport und Spiel, Kunst und Wissenschaft. Wir wissen, dass wir das Glück nicht machen können. Es kann sehr schnell wieder verfliegen. Herbe Enttäuschungen können sich einstellen. Was dann? Welchen Sinn hat dann das Leben? Was ist überhaupt echtes menschliches Glück? Noch intensiver stellt sich die Frage nach dem Sinn des Daseins in der Erfahrung von Leid, sei es eigenes oder fremdes Leid: unheilbare Krankheit, Kummer, Einsamkeit, Not. Welchen Sinn hat es, dass so viele Menschen unverschuldet leiden? Warum ist so viel Hunger, Elend, Ungerechtigkeit in der Welt? Warum so viel Hass, Neid, Lüge und Gewalt? Schliesslich die Erfahrung des Todes, etwa wenn ein Freund, ein Bekannter oder Verwandter auf einmal nicht mehr unter uns ist oder wenn wir mit dem Gedanken an den eigenen Tod konfrontiert werden. Was ist nach dem Tod? Woher komme ich, wohin gehe ich? Was bleibt von dem, wofür ich mich eingesetzt habe?

Unsere Antworten auf diese Fragen gehen nie ganz auf. Der Mensch bleibt sich letztlich eine Frage und ein tiefes Geheimnis. Das ist seine Grösse und sein Elend. Seine Grösse, weil die Frage nach sich selbst den Menschen von den toten Dingen unterscheidet, die einfach vorhanden sind, wie auch von den Tieren, die durch ihre Instinkte fest in ihre Umwelt eingepasst sind. Es macht die Würde des Menschen aus, dass er sich seiner selbst bewusst und dass er frei ist, seinem Leben selbst eine Richtung zu geben. Diese Grösse ist zugleich die Last des Menschseins. Dem Menschen ist sein Leben nicht nur gegeben, sondern auch aufgegeben; er muss es selbst gestalten, selbst in die Hand nehmen. Dem Sein des Menschen ist der Sinn seines Seins nicht unmittelbar mitgegeben. Das Menschsein ist deshalb ein Gang ins Offene und ins Unabsehbare hinein“⁴².

In dieser dichten Passage ballen sich Grundfragen des Menschseins. Sie rührt das Glücksthema an, verschliesst die Augen aber nicht vor der Vorläufigkeit und dem Fragmentcharakter aller Antworten. Die Sinnfrage *kann* in der Glücksfrage aufscheinen, muss es aber nicht. Die Sinnfrage drängt sich oft genug noch heftiger und schmerzlicher in den massiven Kontrasterfahrungen auf, denen sich der Mensch ausgesetzt und ausgeliefert sieht. Glück und Moralität haben keinen automatischen Zusammenhang⁴³. Machbarkeit und mögliche Erreichbarkeit von Glück über moralisch richtiges und gutes Handeln sind zweifellos als Handlungsmotiv in der Praxis höchst relevant. Aber es gibt auch einen dissonanten, ja negativen Tun-Ergehens- oder Tun-Erlebens-Zusammenhang, der oft genug den Eindruck aufdrängt: Je unmoralischer ich handle, desto grösser stehen die Chancen für mein – ja, was? – „Glück“. Hiob lässt schön grüssen – und die gesamte Theodizee- oder Anthropodizeefrage. So menscheitsalt wie menscheitsunlösbar zeigt sich genau diese

⁴² Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz 1 (Kevelaer u. a. 1985) 14. Im zweiten Band des Katechismus – dem eigentlich moraltheologischen Teil – wird das Thema Glück nicht mehr explizit aufgegriffen. Das mag überraschen.

⁴³ Vgl. HORN, Glück / Wohlergehen (oben Anm. 7) 379f, wo knapp die vertretenen Thesen der Koinzidenz, der Harmonie, der Dissonanz und der Unvereinbarkeit vorgestellt werden.

Frage. Vorschnelle Antworten – aus Philosophie und Theologie, aber auch sonstwoher – sind angesichts dessen schlicht peinlich, weil sie Glücks- wie Unglückserfahrungen oder -möglichkeiten nicht ernst genug nehmen.

Schon in diesen knappen Hinweisen wird deutlich, dass eine Hypertrophierung des Glücks durch Individualisierung, Machbarkeitsvorstellungen und Verfügbarkeitsglauben zu kurz greift. Einerseits wirkt dies wie eine Verdrängung des „Unglücks“, andererseits – wie schon angedeutet – wirkt eine Kaprizierung auf das Glück als Katalysator: Leid, Schmerz, Scheitern, aber auch schlichte Langweile oder bloße Normalität, letztlich aber vor allem der Tod werden zu einer immer grösseren Beleidigung der Glückssuche.

Deshalb gehören um des Gelingens des Lebens willen weitere Momente in die Betrachtung, die Glücksmomente relativieren (nicht im Sinne einer Nivellierung, sondern im Sinn einer Beziehungssetzung) und korrelieren mit essentiellen Beständen von Leben, die nicht *prima vista* unter dem Segel „glücklich“ daherkommen. Hier ist ein Plädoyer für Alltäglichkeit, Ganzheitlichkeit, letztlich für Gelassenheit und Loslassenkönnen einzuschreiben. Dies ist nicht *gegen* das Glück zu lesen, sondern eher *für* es und seine Wahrnehmbarkeit⁴⁴.

Erst vor dem Hintergrund einer in ihrer Bedeutung wahrgenommenen Alltäglichkeit werden Glücksmomente überhaupt greifbar als das Besondere, Gelungene und Aussergewöhnliche, sei es nun selbst gewirkt oder zufallend. Der permanente Event, die ständige Ekstase verbrauchen sich schnell und beschleunigen die Suche nach dem nächsten „Kick“. Das gilt für alle Bereiche von Handlungen und Erfahrungen. Deshalb ist es um so wichtiger, das Alltägliche, Kleine oder scheinbar „Unbedeutende“ wertzuschätzen, weil das Glück geradezu darauf angewiesen ist, dass es herausragt aus einem gewöhnlichen Alltag. „[Das] Dasein muss seine unterschiedliche Dichte bewahren“⁴⁵. Phasen ohne Euphorie sind für das Glück notwendige Phasen – und haben bei genauem Zusehen neben ihrer Last eben auch ihren eigenen Charme, ihre eigene Bedeutung. Aus der Rhythmisierung der Lebens- und Hand-

⁴⁴ Dass es sich dabei wiederum deutlich um Haltungsbilder, nicht um Normsätze handelt, sei hier nochmals betont.

⁴⁵ Nochmals mit BRUCKNER, *Verdammt zum Glück* (oben Anm. 7) 135 (kursiv im Original).

lungszeit entsteht eine Spannung, die sowohl Glück als auch Alltag „verdaulich“ machen. Phasen der Steigerung und Phasen der Entspannung, der Systole und Diastole im Wechsel, der Rhythmus von Ekstase und Rückkehr, von Erfüllung und offener Sehnsucht, von Gewöhnlichem und Ungewöhnlichem erst verleihen dem Leben eine Dynamik und Grundspannung. Dabei ist noch gar nicht einfach ausgemacht, auf welcher Seite Glück anzusiedeln sein wird. Wichtiger noch ist dabei die Feststellung, dass Glück und Alltag, die hier eben nicht als Opposition zu lesen sind, erst vor- und miteinander Konturen gewinnen. Erst ein vom Alltag „beschränktes“ Glück wird als Glück erfahrbar – und umgekehrt: Glück in der Beschränkung und Entschränkung. Glück auf einem eindimensionalen und durchweg dichten, ständig repetierten hohen Glücksniveau oder -plateau der Empfindung oder Erfahrung nutzt sich ab oder wird erst gar nicht mehr erlebbar.

Selbst das folgende bleibt hierbei zu bedenken: „Die Erstarrung ist manchmal das Vorspiel zu radikalen Veränderungen. Wer würde ohne Langeweile, ohne diesen Dämmerzustand der Zeit, in dem alle Dinge ihren Reiz verlieren, jemals ein Buch zur Hand nehmen oder seine Stadt verlassen? Darum haben wir einiges zu befürchten von einer Erlebnisgesellschaft, die Tag und Nacht selbst noch unsere geringsten Gelüste befriedigt“⁴⁶.

Um des Glücks wie der Alltäglichkeit in ihrem Zusammenspiel willen ist hier in einem weiteren Schritt auch ein kleines Plädoyer für Ganzheitlichkeit einzuschalten. Wer nur auf Glück fokussiert ist, halbiert und beschränkt nämlich eigenes Leben und eigene Erfahrungsmöglichkeiten. Dies ist schon eine Form der Verkürzung im Blick auf sich selbst, aber mehr noch, wenn eigenes Glück und eigene Alltäglichkeit mit anderen in Zusammenhang gebracht wird:

„Ausschliesslich für das Glück dazusein hiesse also, für ein paar einzelne Augenblicke zu leben und den Rest in den Orkus zu werfen. Es hiesse auch, dass das Unglück da beginnt, wo das Glück aufhört, obwohl der grösste Teil unseres Daseins gar nicht dieser Alternative folgt und sich eher in einem hinkenden Zwischenstadium aus gelegentlichen Ärgernissen, Sorgen, kleinen Freuden,

⁴⁶ Ebd. 143.

„Zum Glück braucht es zum Glück mehr als Glück . . .“

Erwartungen und Plänen abspielt. So sind wir denn verurteilt, die Banalität zu verfluchen und sie zugleich zu akzeptieren: Sie ist ebenso der Abgrund, in dem wir uns verlieren, wie das graue Einerlei, das gleichwohl auch sein Licht hat“⁴⁷.

Statt Utopien oder realitätsfernen Idealen nachzuhängen, wie sie die unterschiedlichsten Glückssynonyme anbieten, ist ein alternativer und kreativer Umgang mit der Wirklichkeit gefordert, wie sie begegnet, inklusive ihrer dunklen Seiten. Vergangene Zeiten waren in der Tat sehr stark durch diese Perspektive geprägt. Mag in früheren Epochen – gerade auch angesichts der Machtlosigkeit gegenüber vielen Formen des Leides – eine einseitig akzentuierte Leidensmystik dominiert haben und durchaus auch realen Trost gespendet haben im Diesseits durch eine starke Jenseitshoffnung, so ist diese Sicht verständlich, aber auch zu kurz gewesen. Dies ist eine Feststellung und keineswegs als Vorwurf gemeint. Auch mag darin ein Grund liegen, dass die nachfolgende Emanzipation von diesen Vorstellungen und einer Reihe von Kontingenzen (zusammen mit nicht wachsenden Freiheitsmöglichkeiten und Glücksangeboten) so rasch in das andere Extrem umschlägt – und das mit den angesprochenen Folgen.

Als Entschränkung und Entlastung ist demgegenüber immer wieder auf den Zusammenhang von Glück und Gnade zu verweisen. Dieser stellt aus der Perspektive des Glaubens auf der einen Seite zu Recht das unter Leistungsdruck angestrebte Glück, die Ideologie des selbsterwirkten Glücks in Frage. Schöpfung und Erlösung ermöglichen und umfassen, bedingen und öffnen Handlungs- und Glücksmöglichkeiten – aber eben nicht nur diese. Die Verheissung auf Vollendung, auf Ganz-, Heil- und schliesslich „heilig sein“ trifft eine menschliche Grundsehnsucht, die alle denk- und machbaren Glückszustände übersteigt⁴⁸. Freilich walteten hier keine Automatismen, lassen sich keine strikten Normen, wohl

⁴⁷ Ebd. 146.

⁴⁸ Vgl. Richard GULA, *The Call to Holiness. Embracing a Fully Christian Life* (New York / Mahwah 2003). GULA pointiert u. a. Momente und Grundvollzüge des Glaubens wie etwa Gebet, Jüngerschaft, Bekehrung und Umkehr sowie die Unterscheidung der Geister als Proprien, die gelingendes Leben aus dem Glauben einspüren. Vgl. zudem Mark O'KEEFE, *Becoming Good, Becoming Holy. On the Relationship of Christian Ethics and Spirituality* (New York / Mahwah 1995).

aber Angebote formulieren und glauben, die zur Eröffnung und zur Bewältigung von Kontingenz beitragen. Aus der menschlichen Sehnsucht nach Glück ist nicht einfachhin abzuleiten, dass es dafür eine unmittelbare Erfüllung geben muss. Der Mensch findet in sich eine unendliche, aber deshalb auch offene Sehnsucht vor, die jedoch in die Leere läuft, wenn jede Hoffnung auf Erfüllungsmöglichkeiten fehlt. Ein Leben ohne den Glauben an Gnade, ein Leben ohne Hoffnung, wie sie aus der Verheissung umfassender Vollendung entspringt, bleibt letztlich absurd⁴⁹.

Insofern ist eine Jenseitshoffnung als Entschränkung und Leistungsdruckminimierung aufzufassen. Christliche Hoffnung darf dabei Diesseits und Jenseits nicht gegeneinander ausspielen. Eine Fixierung auf das Jenseits auf Kosten des hiesigen Lebens scheint heute fragwürdig, sobald sie die Verantwortung für die heutige Welt und die zukünftigen Menschen vernachlässigt. Was in dieser Welt an Schöнем erfahrbar ist und an Gelingen und Glücken aufzuspüren ist, darf und soll dankbar angenommen werden. Bei aller Wertschätzung des diesseitigen Lebens – es ist nicht alles, so wie Glück nicht alles ist. Auf den Punkt bringt dies der bekannte Eingangssatz der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ des Zweiten Vatikanischen Konzils: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi“. Genau hier wird kein Erfahrungsbereich ausgeblendet. Freude, Hoffnung – und Glück – haben ihren Platz ebenso wie die sperrigen und schmerzvollen Erfahrungen und Erlebnisse, die Menschsein bereithalten kann. Beides ist hineingehoben und verwoben in eine grundlegende Solidarität. Sie öffnet die beiden Erfahrungsbereiche, die sich gegenseitig zu begrenzen oder auszuschliessen scheinen, auf eine grössere Hoffnung hin, die schon in der Erfahrung von Solidarität und Empathie hier und jetzt einsetzt. Selbstredend finden auch Christen Glück nicht ausschliesslich im Jenseits. Dies weist aber auch über sich hinaus in eine Hoffnung auf ein nicht endendes Leben, auf Versöhnung der irdischen Zerrissenheiten und Zersplitterungen, eine Hoffnung auf die Erfüllung aller Sehnsüchte und also auf umfassendes Glück. Derart zu hoffen ist nicht „billiger Trost“, ist nicht Vertröstung auf ein Jen-

⁴⁹ Vgl. SCHULTE, Was für ein Glück? (oben Anm. 7) 198; BAUMANN, Zum Glück gib es Gott! (oben Anm. 7) passim.

seits, sondern stiftet mitten in das Leben hinein eine Zuversicht, für die die biblische Tradition eine Vielzahl von Bildern und Begriffen bereithält: vom „Leben in Fülle“ zum „ewigen Festmahl“ bis hin zu den vielen „Wohnungen“, die der Vater bereithält und Jesus Christus vorbereitet.

Jedenfalls lädt die Heilige Schrift ein, in der Beziehung zu Gott und in der Nachfolge Jesu, in Gebet und Gemeinschaft, in Umkehr, in der Unterscheidung der Geister solches Glück zu finden.

Im Blick auf Gott formuliert ein Psalm: „Mein ganzes Glück bist du allein“ (Ps 16,2). Paulus etwa ratifiziert in seinen Briefen die Bedeutung der Freude, die aus seinem Ergriffen-Sein von Gott herrührt, dabei aber keineswegs Leid und Unglück ausblendet oder übertüncht. Die Liste der Bedrängnisse in seiner Biographie ist lang und vielfältig. Er verschweigt nicht und nichts. Und dennoch bleibt der Grundtenor eines tief glücklichen Menschen, der „jederzeit fröhlich“ ist. Denn: „wir haben nichts und haben doch alles“ (2 Kor 6,10; vgl. Phil 4,11–13).

Dies sind Zeugnisse, an die sich eine direkte Aufforderung an die Glaubenden bindet: „Freut euch im Herrn zu jeder Zeit“ (Phil 4,4), „freut euch und jubelt“ (Mt 5,12) – oder in die zusagende Verheissung des „selig seid ihr“ (Mt 5,3–11; 13,16) mündet⁵⁰.

Erst vor diesem Hintergrund, der hier nicht annähernd ausgelotet werden kann, gewinnt sogar die steile Deutung von Sünde und Schuld eine „Glücksdimension“⁵¹. Die Rede ist von der „felix culpa“, der „glücklichen Schuld“, die das „Exultet“ in der Liturgie der Osternacht eindrucksvoll erinnert. Schon in der Liturgie „dauert“ dieses Lied für die Osterkerze als Symbol der Verzehrung, die es braucht, in das Dunkel Licht zu bringen. Die Integration dauert – und sie ist kein Wegblenden von Dunkel und Unglück. Die Integration von Leid, Schuld und Krise braucht einen ebenso langen wie ehrlichen Anweg wie diese liturgisch-theologische Spitzenaussage in ihrer eschatologischen wie kreuzestheologischen Dimension.

⁵⁰ Zu weiteren biblischen Befunden vgl. SCHULTE, Was für ein Glück? (oben Anm. 7) 194–197; Marie-Louise GUBLER, Dein Wort war mir Glück und Herzensfreude (Jer 15,16), in: Diak. 35 (2004) 234–238.

⁵¹ Vgl. etwa Michael BONGARDT, Vom Glück der Schuld, in: European Society for Catholic Theology Bulletin 13 (2002) 120–130.

Aber gerade hier liegt – bei und in aller bleibenden Weltverantwortung – für die Sicht des Glaubens ein Moment der Entlastung, das gerade nicht unter Leistungs- und Glücksdruck setzen, sondern viel eher eine Grundhaltung der Dankbarkeit evozieren und befördern will⁵². Es gibt Gründe dafür.

Hören wir nochmals genau hin. Folgendes ist – oder intoniert ihn zumindest – ein Alternativentwurf:

„Antikapitalistisch‘ zu sein bedeutet vor allem, nicht mehr vom Kapitalismus besessen zu sein und an anderes zu denken. *Anstatt dagegen zu sein, sollte man vielleicht eher daneben sein und sich entziehen.* Diese Desertion erfolgt, indem man die Insignien des Luxus verschiebt, zumindest für sich selbst: eher Freizeit als hohen Lohn, Meditation lieber als Begierde, Geistesleben eher als Kaufrausch, kleine Gesellschaften anstelle der weiten Welt, Abgeschiedenheit mit ausgesuchten Freunden statt Einsamkeit in der Masse“⁵³.

Wohlgemerkt – dies schreibt jemand, der nicht aus dem Horizont des Glaubens heraus überlegt⁵⁴. Und dennoch lässt sich vieles von dem, was hier angetönt wird, wieder einlesen unter der Perspektive des christlichen Glaubens und seiner Weise, Glück zu sichten. Ersetzt man in dieser Passage das Eingangswort „antikapitalistisch“ durch „christlich“, so kommt man unversehens auf erste Spuren einer „christlichen Glückskultur“, die um ihrer Ganzheitlichkeit, Alltäglichkeit, ihrer Aufmerksamkeit für den anderen und der Wertschätzung des und der Kleinen willen freilich um eine Reihe von Komponenten erweitert werden muss.

⁵² Vgl. dazu die Überlegungen von Veronika PRÜLLER-JAGENTEUFEL, Unverzweckt dankbar. Auf der Suche nach einer christlichen Spiritualität des Genießens, in: Diak. 35 (2004) 254–259.

⁵³ BRUCKNER, Ich kaufe, also bin ich (oben Anm. 13) 205 (kursiv im Original).

⁵⁴ Dabei muss klar sein, dass BRUCKNER christlichen Glauben und christliche Hoffnung nur im Sinne einer sehr individuellen Jenseitshoffnung, Leid und Unglück in einer Abart christlicher Leidensapothese um „des himmlischen Lohnes willen“ wahrnimmt und dem letztlich – nicht ganz zu Unrecht – nicht folgen kann. Vgl. etwa ebd. 20. 22. 31.

Eine Heuristik des Glücks aus christlicher Perspektive kann und darf nicht absehen von ihrem essentiellen Ausgangspunkt, der im Tripelgebot der Liebe besteht: das Ich – der/die andere – Gott: In diesen Relationen steht und fällt der Zusammenhang. Christsein und Glücklicherweise ist somit ohne eine soziale bzw. diakonale Komponente nicht zu denken und zu verwirklichen. Das ist gleichermassen Zuspruch wie Anspruch, Verheissung wie Herausforderung. Hier ist zu reden von der Überzeugung, dass ein starker Gottesbegriff eine starke Motivation zur Folge hat. Und dass diese Motivation nicht nur Hintergrund eines – ansonsten mit allen anderen, auch nichtglaubenden Menschen zu teilenden – ethischen Verhaltens ist. Die Vorstellung, dass Gott sich mir geoffenbart hat in Jesus Christus, setzt besondere Kräfte der Hingabe und der Liebe frei. Aber wenn die Liebe da ist, die Erkenntnis, dass Gott mich liebt in Jesus Christus, dass er auf mich wartet, dass er mich geschaffen hat, dass er mich beruft – dann schafft sich diese Erkenntnis Raum im Denken und Handeln⁵⁵.

Dies lässt sich an einer kleinen Agenda skizzieren, die hier nur in Stichworten Thematik und Handlungsfelder andeutet, dies aber nicht mehr ausführen und weiter bedenken kann:

- das Glück der und in der Beschränkung hat einen Zusammenhang mit Diätetik und Gesundheit;
- das Glück der und in der Beschränkung kann zu Zeitgewinn und Entschleunigungserfahrungen führen: Es ist nicht allem und jedem hinterherzurennen, was „Glück“ verspricht: die Chance des Loslassens und die Möglichkeit, langsamer und bewusster zu deuten, zu entscheiden und zu handeln, öffnet sich;
- das Glück der und in der Beschränkung markiert eine Freiheit von X. für eine Freiheit für Y. (womit unterschiedlichste Perspektiven, Themen, Optionen und Dimensionen gemeint sind);
- Glück der und in der Beschränkung hat nicht zuletzt in der ökonomischen Dimension eine weltweite Gerechtigkeitsperspektive;
- Glück der und in der Beschränkung zielt auch auf eine ökologische Perspektive, die einen klareren Umgang mit Ressourcen

⁵⁵ Vgl. SCHULTE, Was für ein Glück? (oben Anm. 7) 194–197; BAUMANN, Zum Glück gibt es Gott (oben Anm. 7) 1–13.

meint: eine „nachhaltige“ Glücksdividende durch Verbrauchs- und Gebrauchsreduktion.

Auch wenn diese Anmerkungen das Szenario möglicher Perspektiven nicht ausschöpft, so sagen sie doch: Das Glück der und in der Beschränkung entlastet und entkrampft aktuell und integriert zudem eine Verantwortungsdimension, die auch das Glück der Zukünftigen im Blick behält.

Im Anschluss an Simon PENG-KELLER⁵⁶ lassen sich an derartigen Fragen auch Momente einer Pathologie des Glücksstrebens unterscheiden: zunächst die Neigung, die Spannung zwischen der Sehnsucht nach anhaltendem Glück und dessen Vergänglichkeit aufzulösen, sodann der Versuch (oder die Versuchung), Glück und Solidarität zu trennen, schliesslich die Neigung, eigenes Glück sich auch selbst zuzurechnen.

Und im gleichen Zug und Anschluss finden sich Konturen einer realen und realistischen Ethik des Glücks: Nicht-illusionär ist Glück nur dann, wenn man sich nicht in Glückszielen geirrt, zudem eigenes oder fremdes Unglück nicht verdrängt und episodische Glücksgefühle nicht mit einem umfassenden Glück verwechselt hat. Das gilt auch für das Glück, das die Seligpreisungen Jesu erschliessen.

Nicht klassische Askese-Hochleistungen sind zuerst im Blick, sondern Handlungsmomente und -motivationen, die „Glück“ in einen weiteren, eben entschränkten Kontext rücken. Mit diesen stichwortartigen Hinweisen sind Entschränkungs- wie Beschränkungsmomente genannt. Wahrzunehmen, dass das Thema Glück eben nicht nur in der Individualethik angesiedelt sein darf, sondern korrespondierend auch in der Sozialethik zu behandeln wäre, ist eine Einsicht, die gleichermassen be- wie entschränkt: Der Blick, die Wahrnehmung weitet – entschränkt – sich auf die anderen. Und er beschränkt uferlose Glücksvorstellungen: Mag die Freiheit des einen an der Freiheit des anderen eine Grenze finden. Das Glück des einen und das Glück des anderen hängen darüber hinaus noch etwas anders zusammen: nicht nur als wechselseitige Respektierung von Begrenzung, sondern unter Umständen auch als Vielfältigung oder gar Steigerung. Glückserwartungen und der Aufwand, den sie erfordern, sind auch als *politisches* Problem zu sehen.

⁵⁶ Vgl. den Beitrag von Simon PENG-KELLER in diesem Band.

6. Schlussbetrachtungen, franziskanisch gegerbt

„Für mich ist Sutter einer, der sich viele Dinge nicht mehr antut. Und ich halte ihn nicht für einen resignativen, sondern für einen zukünftigen Typus“, so Adolf MUSCHG über seinen Romanprotagonisten, der die Gelassenheit des Loslassen-Könnens lernt und für sich entdeckt.

Die Markierung als „zukünftiger Typus“ erscheint mir dabei auffällig und zugleich wegweisend. Dies lässt sich an vielen Problem- und Handlungsfeldern illustrieren. Nur ein Moment – quasi das umfassende – soll hier problemindikatorisch für nachhaltiges Handeln – und auch nachhaltige Glückssuche – genannt werden: In welchem Verhältnis steht der Ressourcenverbrauch für das Glück der Zeitgenossen mit dem möglichen Glück Zukünftiger oder jetzt von den Ressourcen Ausgeschlossener? Schon im Blick auf einen reinen Glücksmaterialismus – als Reduktion von „Glück“ – wird fraglich, ob sich Win-win-Situationen auf Dauer einstellen können, wird Glück auf *dieser* Ebene nicht beschränkt und damit eben entschränkt⁵⁷.

Dabei ist dieser von MUSCHG charakterisierte „zukünftige Typus“ in einer Weise modelliert, die unvermutet – und sehr zwanglos! – an einen „alten Topos“ anrührt, den z. B. die franziskanische Tradition (natürlich nicht allein sie) speichert, wenn sie das Thema der „wahren und vollkommenen Freude“ wie folgt beschreibt:

„Derselbe [Br. Leonardus] berichtete ebendort, dass der selige Franziskus eines Tages bei Santa Maria Bruder Leo rief und sagte: ‚Bruder Leo, schreibe!‘ Er antwortete: ‚Sieh, ich bin bereit!‘ ‚Schreibe‘, sagte er, ‚was die wahre Freude ist. Es kommt ein Bote und sagt, dass alle Magister von Paris zum Orden gekommen sind. Schreibe: das ist nicht die wahre Freude. Ebenso, alle Prälaten jenseits der Alpen, die Erzbischöfe und Bischöfe; ebenso der König von Frankreich und der König von England.

⁵⁷ Dies trifft übrigens ganz massiv auch politisch und ökonomisch dominante Wachstums-, Zuwachs- und Fortschrittsideologien und deren Handlungskriteriologien. Natürlich muss man auch hier differenzieren, doch ein Zusammenhang von „national-ökonomischem“ und privatpolitischem Glück drängt sich auf und will bedacht sein.

Schreibe: Das ist nicht die wahre Freude. Ebenso, dass meine Brüder zu den Ungläubigen gegangen sind und sie alle zum Glauben bekehrt haben; ebenso, dass ich von Gott solch grosse Gnade erhalten habe, dass ich Kranke heile und viele Wunder wirke. Ich sage dir, dass in all dem nicht die wahre Freude ist.

Was aber ist die wahre Freude?

Ich kehre von Perugia zurück, und in tiefer Nacht komme ich hierher, und es ist Winterszeit, schmutzig und so kalt, dass die kalten Wassertropfen am Saum des Habits gefrieren und immer an die Schienbeine schlagen, und das Blut aus diesen Wunden fließt.

Und völlig in Schmutz und Kälte und Eis komme ich zur Pforte, und nachdem ich lange geklopft und gerufen habe, kommt der Bruder und fragt: ‚Wer ist da?‘

Ich antworte: ‚Bruder Franziskus‘. Und er sagt: ‚Geh fort! Es ist nicht die schickliche Zeit auszugehen. Du kommst nicht herein‘. Und auf weiteres Drängen antwortet er: ‚Geh weg! Du bist der nämliche einfältige und ungebildete Mensch. Du kommst auf keinen Fall zu uns. Wir sind so viele und von solcher Art, dass wir dich nicht brauchen‘.

Und ich stehe wiederum an der Pforte und sage: ‚Um der Liebe Gottes willen, nehmt mich auf in dieser Nacht‘.

Und jener antwortet: ‚Das werde ich nicht tun. Geh zur Niederlassung der Kreuzträger und bitte dort‘.

Ich sage dir: Wenn ich Geduld habe und nicht erregt werde, dass darin die wahre Freude ist und die wahre Tugend und das Heil der Seele“⁵⁸.

Diese Miniatur, dieses „Diktat“ macht natürlich auch einen erheblichen Sprung sichtbar. Die Horizonte von MUSCHG und FRANZISKUS sind alles andere als gleich, historisch nicht und sicher nicht in der Welt- oder gar der Gotteserfahrung. Doch die Konsequenzen für ein mögliches zukünftig fruchtbares, humanökologisches Handeln oder gar eine eschatologisch geeichte Haltung sind sich so fremd nicht. Dies ist wahrzunehmen,

⁵⁸ Zuletzt ediert in: Leonhard LEHMANN (Hrsg.), Das Testament eines Armen. Die Schriften des Franz von Assisi (= Franziskanische Impulse 1) (Werl 1999) 169f.

aber nicht voreilig zu harmonisieren. Erfolge und Glück, Wahlmöglichkeiten und ihre Befriedigungen bleiben vorläufig, so unterschiedlich die einzelnen Handlungsziele auch sein mögen. Es gibt eine freiwillige Beschränkung für „Hier“ und eine freiwillige Beschränkung für „Dort“, eine je andere Weite und Tiefe, mit einem je anderen „Glück“ – und einer je anderen Freiheit der Entschiedenheit.

Nochmals anders und wiederum mit Pascal BRUCKNER gesagt: „Sagen Sie mir nicht, wie ein gelungenes Dasein auszusehen hat, erzählen Sie mir lieber von Ihrem eigenen, erzählen Sie mir, wie Sie aus Ihren Niederlagen etwas gemacht haben, das für alle einen Sinn ergab“⁵⁹. Hier liegen die Essenzen und alle Paradoxa.

Glück ist wichtig. Erfolg ist kein oberstes Gut, sondern ein bedeutender „Teilaspekt des Lebens“⁶⁰. Ihnen wohnt motivierende Kraft für das Handeln inne. Dennoch ist Glück nicht absolut zu setzen –, es sei denn man zieht über analoge Glücksbegriffe jene Dimensionen in Betracht, die sich wiederum zuletzt öffnen auf eine andere Wirklichkeit als die „bloss“ geglückte hier und jetzt für mich oder ganz wenige um mich.

Leben und Glaube verarmen, wenn wir nicht unser Leben in Dialog bringen mit Gott; wenn wir nicht lernen, Gott in *allen* Dingen, in den Begebenheiten unseres Lebens wenn schon nicht immer zu finden, so doch zumindest zu suchen. Es gibt für den Glaubenden ein Lebensglück, das sicherlich nicht mit Euphorie gleichzusetzen ist, gerade weil es sich durch alles durchhalten kann – und das dann doch zuletzt und „Gott sei Dank“ nichts weniger als Glück ist.

Es ist nochmals FRANZISKUS VON ASSISI, der die Poesie dieses offenen Glücks in seiner Kulmination und Entschränkung in eine Laude, ein Gedicht, eine Verdichtung kleidet. In den Gottesepitheta stecken theologische Erfahrungen – Gotteserfahrungen – wie anthropologische Grundsehnsüchte. Dem Gedicht, dem Lied „glückt“ eine fragile Harmonie, die freilich in der Biographie des FRANZISKUS⁶¹ durch eine Fülle

⁵⁹ BRUCKNER, Verdammt zum Glück (oben Anm. 7) 183.

⁶⁰ Vgl. MÜNK, Glück und Erfolg (oben Anm. 3) 91–96.

⁶¹ Vgl. dazu jüngst die einfühlsame Annäherung von Paul ZAHNER, Franz von Assisi begegnen (= Zeugen des Glaubens) (Augsburg 2004), sodann vor allem die Standarddarstellung von Raoul MANSELLI, Franziskus. Der solidarische Bruder (Freiburg i. Br. u. a. ²1989). Das Bild des Franziskus von Assisi als „Bruder Immerfroh“ – oft und

von Schmerz- und Leiderfahrungen ausgeglüht, entschlackt, „geläutert“, aber eben immer auch durch die Freude an Schöpfung und Erlösung getragen wird:

„Du bist der heilige Herr, der alleinige Gott, ,der du Wunderwerke vollbringst‘.
Du bist der Starke.
Du bist der Grosse.
Du bist der Erhabenste.
Du bist der allmächtige König, du ,heiliger Vater, König des Himmels und der Erde‘.
Du bist der dreifaltige und eine Herr, der Gott aller Götter.
Du bist das Gute, jegliches Gut, das höchste Gut, der Herr, der lebendige und wahre Gott.
Du bist die Liebe, die Minne.
Du bist die Weisheit.
Du bist die Demut.
,Du bist die Geduld‘.
Du bist die Schönheit.
Du bist die Milde.
Du bist die Sicherheit.
Du bist die Ruhe.
Du bist die Freude.
Du bist unsere Hoffnung und Fröhlichkeit.
Du bist die Gerechtigkeit.
Du bist das Masshalten.
Du bist all unser Reichtum zur Genüge.
Du bist die Schönheit.
Du bist die Milde.
,Du bist der Beschützer‘.
Du bist unser Wächter und Verteidiger.
Du bist die Stärke.
Du bist die Erquickung.

oft verbreitet – entspricht keineswegs der historischen Wirklichkeit, sondern ist eine oberflächliche und verkürzende Platitüde, die – als unvermittelte Idealisierung und Idolisierung eingesetzt – unter Umständen sogar eher destruktive Momente befördern kann.

„Zum Glück braucht es zum Glück mehr als Glück . . .“

Du bist unsere Hoffnung.

Du bist unser Glaube.

Du bist unsere Liebe.

Du bist unsere ganze Wonne.

Du bist unser ewiges Leben: Grosser und wunderbarer Herr, allmächtiger Gott, barmherziger Retter“⁶².

Sehnsucht nach einem geglückten menschlichen Leben ist ein Prozess, der Grundkonturen, Grundbedingungen, Grundentscheidungen und Grundhaltungen braucht für ein letztes Ziel menschlichen Strebens, Wollens und Handelns. Dafür gibt es Koordinaten, die für die Dauer einer Biographie von existentieller Bedeutung sind. Dies darf und will glückhafte Erlebnisse, Erfahrungen und Momente des eigenen Lebens nicht ausschliessen. Ganz im Gegenteil – es wäre schade und unglücklich, wenn wir sie nicht auch als Bestätigung, als Motivationsschübe unseres eigenen Weges deuten dürften.

Doch aus christlicher Perspektive zeigt sich Gelungensein des Lebens erst von seinem Ende her. Dies hat in der Tradition der Kirche eine besondere Form gefunden: die Heiligkeit, in der Ganzheit, in der Höhen und Tiefen, Glück und Unglück, Scheitern und Gelingen „aufgehoben“ sind und werden. Heilig- und Heilwerden meint dann ein unüberbietbares Ganzwerden. Beispiele dafür gibt es – und die Dauer heisst in der Perspektive des Glaubens: Ewigkeit – und diese ist zugleich und sodann eine ganz *andere* Kategorie. Das darf und will motivieren – gegen den Trend des im Konsum gesuchten Glücks – für ein Glück in kreativer Gestaltung des Lebens und gegen den Trend des Schielens auf das Glück der anderen (um dort abzulesen, was Glück eigentlich sei), für den Mut, den persönlichen Lebensweg mit den ihm eigenen Glücksfragmenten zu gehen.

„Suche Glück, suche Fülle, hoffe auf Heil – aber jage ihm nicht nach . . .!“ Zum Glück braucht es zum Glück mehr als Glück . . .

⁶² In: LEHMANN, Das Testament eines Armen (oben Anm. 58) 47f.

Die Autoren

P. Prof. Dr. theol. **Andreas-Pazifikus ALKOFER OFMConv.**, * 1962 in Neustadt/WN (D), nach Abitur und Zivildienst Studium der Germanistik und Philosophie, 1985 Eintritt in den Orden der Franziskaner-Minoriten, Studium der Theologie in Würzburg, 1992 Priesterweihe, dann Pfarr- und Krankenhausseelsorge, 1994–1996 Direktor der deutschsprachigen Ausgabe des „Messaggero di Sant’Antonio“ (Padua), 1997 Promotion in Würzburg (über E. Levinas), 1997–2003 Assistent am Lehrstuhl für Moraltheologie in Regensburg, seit 2003 Professor für Theologische Ethik an der Theologischen Hochschule Chur. Das Habilitationsverfahren in Regensburg steht kurz vor dem Abschluss (Thema: die Tugend der „cortesia“).

Veröffentlichungen (Auswahl): Ethik als Optik und Angesichtsache. E. Levinas und Spuren einer theologischen Fundamentalkasuistik (= Studien der Moraltheologie 3) (Münster 1997); Der himmlische Figaro. Biblische Gottesbilder, die aus dem Rahmen fallen (Würzburg 1998); „In ihr leben wir, bewegen wir uns und sind wir . . .“. Anstöße und Gaben einer an- und aufregenden Welt, in: Manfred ENTRICH / Joachim WANKE (Hrsg.), In fremder Welt zuhause. Anstöße für eine neue Pastoral (Stuttgart 2001) 129–147. 170–172; (zusammen mit Herbert SCHLÖGEL) „Was soll ich dir tun?“ Kleine Bioethik der Krankenseelsorge (= Feiern mit der Bibel 17) (Stuttgart 2003); „Erklär’ mir Lüge, verklär’ sie nicht . . .“. Die „Quellen der Moralität“ und die Lüge. Ein ethisch-theologischer Zwischenruf, in: Mathias MAYER (Hrsg.), Kulturen der Lüge (Köln / Weimar 2003) 32–67; „Zu Risiken und Nebenwirkungen befragen Sie Ihren . . .?“ Eine Ethik des Rates – Skizzen in ekklesiologischer Absicht, in: Ferdinand R. PROSTMEIER / Knut WENZEL (Hrsg.), Zukunft der Kirche – Kirche der Zukunft. Modelle, Bestandsaufnahmen, Perspektiven (Regensburg 2004) 211–234.

Lic. theol. **Matthias LORETAN**, * 1953 in Brig, Bürgerort Leukerbad, Studium der Theologie, der Philosophie und der Kommunikationswissenschaft an der Universität Freiburg i. Ü., 1982 Theologisches Lizentiat, 1989–1991 Leiter der Stelle Kultur und Gesellschaft, Gottlieb-Duttweiler-Institut in Rüschlikon, 1991–2002 Geschäftsführer des

Katholischen Mediendienstes und in dieser Funktion für die Planung und den Aufbau des offenen Netzwerkes „Katholische Kirche Schweiz Online“ mit den Portalen kath.ch und kirchen.ch (ökumenisch) mitverantwortlich, bis 2003 Doktorand im Fach Theologie/Medienwissenschaft in Freiburg i. Ü. (Thema des Dissertationsprojektes: Religiöse Kommunikation in der Mediengesellschaft. Perspektiven kirchlicher und religiöser Publizistik in der deutschsprachigen Schweiz. Diagnosen – Kriterien – Modelle), Mitglied der internationalen Forschungsgruppe Film und Theologie. Lehr-, Fortbildungstätigkeiten und Veröffentlichungen in den Bereichen Medienethik, Medienpolitik, Kirche und Mediengesellschaft.

Veröffentlichungen (Auswahl): Sein-Können geht vor Sollen. Interpretation der Dekalog-Filme Kieslowskis als ästhetische Modelle moralischer, existentieller und religiöser Erfahrung, in: Walter LESCH / Matthias LORETAN (Hrsg.), Das Gewicht der Gebote und die Möglichkeiten der Kunst. Krzysztof Kieslowskis Dekalog-Filme als ethische Modelle (= SThE 53) (Freiburg i. Ü. / Freiburg i. Br. 1993) 103–130; Weltuntergang im Film: zwischen Spektakel und Vision. Sinn und Gefahren apokalyptischer Rede. Kritische Auseinandersetzung mit ethischen, ästhetischen und theologischen Aspekten zeitgenössischer Filme, in: Josef MÜLLER / Reinhold ZWICK (Hrsg.), Apokalyptische Visionen. Film und Theologie im Gespräch (Schwerte 1999) 47–96.

Dr. theol. **Simon PENG-KELLER**, * 1969 in Chur, Theologiestudium in Freiburg i. Ü. und Luzern, 1996–2000 Pastoralassistent in Liebfrauen/Zürich, seit 2000 Assistent und Habilitand am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und Ökumene in Freiburg i. Ü., 2002 Abschluss des Doktorats (die Promotionsschrift erschien unter dem Titel: Gottespassion in Versunkenheit. Die psychologische Mystikforschung Carl Albrechts aus theologischer Perspektive [Würzburg 2003]), seit 2004 Lehrbeauftragter für Theologie des geistlichen Lebens an der Theologischen Hochschule Chur.

Weitere Veröffentlichungen (Auswahl): Auferstehungsleicht. Der ikonografische Weg von Josua Boesch (Oberegg 1999); Auf der Suche nach dem Auferstandenen, in: Leben und Glauben 16 (2000) 28–31; Theologische Fakultäten und Ortskirche, in: SKZ 171 (2003) 757–760; Glaubensleben zwischen Geld und Gottunmittelbarkeit. Die mystische Profetie des Bruder Klaus von Flüe, in: Guido FUCHS / Mariano DEL-

GADO (Hrsg.), *Mystik und Profetie. Die Kirchenkritik der Mystiker 2* (Stuttgart 2004) (im Druck).

Prof. Dr. phil. **Annemarie PIEPER**, * 1941 in Düsseldorf, dort Besuch der Schulen, Abitur 1960, 1960–1967 Studium der Philosophie, Anglistik und Germanistik an der Universität des Saarlandes in Saarbrücken, 1967 Promotion in Philosophie, 1972 Habilitation an der Ludwig-Maximilians-Universität München, dort 1972–1981 Universitätsdozentin und Professorin für Philosophie; Mitwirkung als Editorin in der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1981–2001 ordentliche Professorin für Philosophie an der Universität Basel. Hauptsächliche Forschungs- und Lehrgebiete sind Probleme der allgemeinen und speziellen Ethik in philosophiehistorischer und systematischer Hinsicht, die klassische Existenzphilosophie und französischer Existentialismus (Kierkegaard, Nietzsche, Sartre, Camus, Postmoderne) sowie transzendentalphilosophische Denkansätze (Kant, Fichte, Schelling) und das Thema Utopien.

Aus den zahlreichen, teils mehrfach übersetzten Buchpublikationen seien stellvertretend genannt: *Selber denken. Anstiftung zum Philosophieren* (Leipzig 1997); *Gut und Böse* (München 1997), hrsg. zusammen mit Urs THURNHERR; *Angewandte Ethik. Eine Einführung* (München 1998); *Gibt es eine feministische Ethik?* (München 1998); *Glückssache. Die Kunst, gut zu leben* (Hamburg 2001 bzw. [= dtv-Taschenbuch 30872] München 2003).

Lic. theol. **Hans SCHWEGLER**, * 1932, aufgewachsen im Kanton Luzern, Lehre als Elektromonteur, Matura an der Kantonsschule Luzern, Theologiestudium in Luzern, Lyon und München, Vikar in Witikon/Zürich, 1971–1982 Pfarrer in Opfikon-Glattbrugg, Mitglied der Priestergemeinschaft Oratorium des hl. Philipp Neri in Opfikon-Glattbrugg, ab 1983 vollberuflich in der biblischen Erwachsenenbildung mit biblischen Reisen, Hebräischwochen, Bibelwochen und Kursen, 1986–1997 bibeltheologischer Mitarbeiter der Bibelpastoralen Arbeitsstelle Zürich (Schweizerisches Katholisches Bibelwerk), seit 1999 Pfarradministrator in Opfikon-Glattbrugg.

Veröffentlichungen: (zusammen mit Isabelle METZLER) *Geh Deinen Weg, Biblische Familiensagen – Wurzeln des Glaubens* (Zürich 1998); *Zugänge zum Ersten Testament, Katholischer Glaubenskurs*,

Theologie für Laien (Zürich 1998); mehrere Beiträge in Predigtbänden wie z. B. in: Franz-Josef ORTKEMPER (Hrsg.), *Neue Predigten zum Alten Testament* (Stuttgart 1992–1997).

PD Dr. theol. habil. **Knut WENZEL**, * 1962, Studium der Germanistik und der katholischen Theologie, 1996 Promotion, 2002 Habilitation, Privatdozent für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg, Lehrstuhlvertretungen in Bonn, Innsbruck und Augsburg; Forschungsschwerpunkte: theologische Anthropologie, Einheit und Pluralität im christlichen Glaubenszeugnis, Ausarbeitung eines Konzepts von Dogmatik als Kulturanalyse anhand einer theologischen Untersuchung von Entwicklungen und Erscheinungen der Popularkultur, insbesondere der Rockmusik.

Veröffentlichungen (Auswahl): *Zur Narrativität des Theologischen. Prolegomena zu einer narrativen Texttheorie in soteriologischer Hinsicht* (Frankfurt a. M. 1997); *Sakramentales Selbst. Der Mensch als Zeichen des Heils* (Freiburg i. Br. 2003); *Die Erbsündenlehre als Theorie kritischer Erinnerung*, in: ThPh 78 (2003) 212–231; *Religiöser Diskurs in philosophischer Aufmerksamkeit. Theodor W. Adorno – Jacques Derrida – Paul Ricœur*, in: FZThPh 50 (2003) 65–90; *Memoria Iesu Christi. Die interpretatorische, metaphorische und sakramentale Dimension des Eingedenkens*, in: Paul PETZEL / Norbert RECK (Hrsg.), *Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie* (Darmstadt 2003) 56–72; *Zukunft der Kirche – Kirche der Zukunft. Modelle, Bestandsaufnahmen, Perspektiven*, hrsg. zusammen mit Ferdinand R. PROSTMEIER (Regensburg 2004).

Schriftenreihe der Theologischen Hochschule Chur

Im Auftrag der Theologischen Hochschule Chur
herausgegeben von
Michael Durst und Michael Fieger

Band 1

Studien zur Geschichte des Bistums Chur (451–2001)

Herausgegeben von Michael Durst
2002, 176 Seiten

Band 2

Warum? Der Glaube vor dem Leiden

Herausgegeben von Eva-Maria Faber
2003, 112 Seiten

Band 3

Zur Ökumene verpflichtet

Herausgegeben von Eva-Maria Faber
2003, 160 Seiten

Band 4

Die Zeichen der Zeit erkennen

Herausgegeben von Aladár Gajáry
2004, 112 Seiten

Band 5

Suche Glück! – Aber jage ihm nach?

Herausgegeben von Andreas-Pazifikus Alkofer
2004, 204 Seiten

ACADEMIC PRESS FRIBOURG

CHRISTLICHE THEOLOGIE UND WELTRELIGIONEN

**GRUNDLAGEN, CHANCEN UND SCHWIERIGKEITEN
DES DIALOGS HEUTE**

herausgegeben von
Hans J. Münk und
Michael Durst

**HELMUT HOPING
FRIEDER LUDWIG
HANS-PETER MATHYS
HANS J. MÜNK
HANS WALDENFELS**

PAULUSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ

Grundlagen, Chancen und Schwierigkeiten des Dialogs heute

Theologische Berichte, Bd. 26

Herausgegeben von Hans J.
Münk und Michael Durst

240 Seiten,
Format 14 x 21,5 cm, broschiert
€ 24.- / Fr. 35.-
3-7228-0592-9

Die Begegnung und Auseinandersetzung mit anderen Religionen ist zwar für christliche Kirchen und ihre Theologie(n) kein neues Thema, gewinnt jedoch heute an Bedeutung angesichts der Globalisierungsprozesse und neuen Herausforderungen des Zusammenlebens mit nicht-christlichen Bevölkerungsgruppen. Der vorliegende Band reflektiert aus der Sicht verschiedener theologischer Disziplinen die anstehenden Probleme und stellt Lösungs-

ansätze vor. Im Anschluss an biblische und historische Perspektiven werden Grundzüge des Gesprächs mit fernöstlichen Weltreligionen entfaltet. Zudem befassen sich zwei Beiträge zum einen mit jenen dogmatischen Zentralfragen, wie sie zuletzt vor allem im Gefolge der römischen Erklärung «Dominus Iesus» diskutiert wurden; zum andern werden Ansätze, Chancen, aber auch Grenzen eines interreligiösen Ethikdialogs thematisiert.



**Paulus
verlag**

CHRISTENTUM – KIRCHE – KUNST

BEITRÄGE ZUR REFLEXION UND ZUM DIALOG

Herausgegeben von
Michael Durst und
Hans J. Münk

ALBERT GERHARDS
ALOIS KOCH
GÜNTER ROMBOLD
DANIEL SCHÖNBÄCHLER
HEINZ TESAR
JOSEF FRANZ THIEL

PAULUS VERLAG, HERFORD

Beiträge zur Reflexion und zum Dialog

Theologische Berichte, Bd. 27

Herausgegeben von Michael
Durst und Hans J. Münk

Ca. 220 Seiten mit 12 Farbseiten,
Format 14 x 21,5 cm, broschiert
ca. € 24.– / Fr. 35.–

ISBN 3-7228-0625-9

Die ehemals selbstverständlich enge Beziehung zwischen Kirche bzw. Theologie und Kunst ist seit der Moderne schwieriger und gespannter geworden oder sogar zerbrochen. Um eine fruchtbare Begegnung neu zu ermöglichen, bedarf es der Reflexion und des Dialogs. Beidem will der vorliegende Band den Weg ebnen. In einem ersten grundlegenden Artikel reflektiert der Theologe, Kunstwissenschaftler und Ästhetiker Günter Rombold „die theologische Relevanz der Bild-Kunst“. Abt Daniel Schönbachler beschreibt die gegenseitige Verwiesenheit und zugleich schwierige Verständigung von Kirche und

Kunst. Als Architekt nimmt Heinz Tesar zum Thema „Kirche bauen“ Stellung, während Albert Gerhards die Beziehungen zwischen Liturgie und Kunst aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive beleuchtet. Der Beitrag des Kirchenmusikers und Musikwissenschaftlers Alois Koch ist dem „Spannungsfeld der Kirchenmusik“ gewidmet, das sich zwischen den Polen von „Tradition und Säkularisierung“ eröffnet. Schließlich behandelt Josef Franz Thiel aus missiologisch-ethnologischer Sicht (hauptsächlich am Beispiel Afrika den Zusammenhang von „Kunst und Inkulturation in jungen Kirchen“.

Andreas-Pazifikus ALKOFFER (Hrsg.)

Suche Glück! – Aber jage ihm nach?

Academic Press Fribourg

Dass das Glück noch heute eine reale und herzhaft-schwierige Möglichkeit ist, zeigt der Abschiedsbrief eines Todkranken. Carlos Alberto CALDERÓN schreibt: «Ich fühle eine grosse, frohe Intensität angesichts des Todes. Leidenschaftlich lebte ich die Liebe für die Menschheit und für das Projekt Jesu . . . Ich sterbe völlig glücklich . . . Ich habe Fehler gemacht, ich machte Menschen leiden . . . Ich hoffe auf ihre Vergebung! Wie gut ist es, wie die Ärmsten und Marginalisiertesten zu sterben . . . Ohne die Möglichkeit ins Spital zu kommen . . . Wie gut, wenn niemand mehr so sterben muss».

Der Preis dafür, in einer Welt des Unglücks derart glücklich zu sein, ist hoch. Es kann einen das Leben kosten. Nur wer im Vertrauen auf die todüberwindende und lebenserneuernde Gegenwart Gottes sich leidenschaftlich auf die Verheissung eines umfassenden Glücks eingelassen hat, wird bereit sein, so weit zu gehen.

Die Beiträge dieses Bandes suchen mitten in der Verwobenheit von Glücks- und Unglückserfahrungen Spuren auszulegen und Breschen zu schlagen für einen differenzierten Umgang mit der Leitvokabel «Glück».

Es melden sich zu Wort: die Philosophin Annemarie PIEPER (Basel), der Alttestamentler Hans SCHWEGLER (Glattbrugg), der Theologe und Medienexperte Matthias LORETAN (Langenthal / Freiburg i. Ü.), der Dogmatiker Knut WENZEL (Regensburg), der Fundamentaltheologe und Fachmann für spirituelle Theologie Simon PENG-KELLER (Zürich / Freiburg i. Ü.) und der theologische Ethiker Andreas-Pazifikus ALKOEFER (Chur).

ISBN 3-7278-1502-7



9 783727 815027